

माक्स और गांधी का साम्य-दर्शन

लेखक

नारायणसिंह, बी० ए०, एल-एल० बी०



शक सवत् १८८५

हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग

प्रकाशक
श्री गोपालचन्द्र सिंह
सचिव
प्रथम शासन निकाय
हिन्दी साहित्य सम्मेलन
प्रयाग

प्रथम सम्करण
१८८५ नवगव्द
मूल्य १५ ००

मुद्रक
श्री रामप्रताप त्रिपाठी
सम्मेलन मुद्रणालय, प्रयाग

प्रकाशकौय

माक्स और गान्धी का साम्य-दर्शन तीन भागों में विभक्त है। प्रथम भाग में उन पृष्ठ-भूमियों का वर्गीकरण है, जिनके परिप्रेक्ष्य में युग-परिवर्तनकारी विमूर्तियाँ उत्पन्न होकर मानव-समाज को सुसंगठित कर एकता के रूप में बाँधती हैं। इस भाग के चार अध्यायों में सामाजिक परिवेश में सुख की खोज, इस सार्वजनीन मानवीय आकांक्षा का विश्लेषण सामाजिक एवं वैज्ञानिक स्तर पर किया गया है। साथ ही माक्स और गान्धी के जीवन-सूत्रों को संजो कर उनके जीवन-दर्शन की व्याख्या की गई है।

दूसरे भाग में वाद, प्रयोग और आचार के परिप्रेक्ष्य में गान्धीवाद एवं माक्स-वाद, समाजवादी और आध्यात्मवादी विश्लेषण पाँच अध्यायों में किया गया है।

तीसरे भाग में व्यावहारिक साधनाओं की पृष्ठभूमि में जातिगत, समाजगत मान्यताओं तथा सामाजिक और व्यक्तिगत सिद्धान्तों के रचनात्मक प्रयोगों की विशद व्याख्या, तेरह अध्यायों में, प्रमाणों और तर्कों द्वारा प्रस्तुत की गई है।

इस प्रकार यह ग्रन्थ इस शताब्दी के दो महान् और विश्वव्यापी—माक्स एवं गान्धी—सिद्धान्तों का भाष्य बन गया है। कई अनिवार्य कारणों से इसका प्रकाशन विलम्ब से हो रहा है। फिर भी हमें आशा है कि माक्स और गान्धी के जीवन-दर्शन का अध्ययन करने की रुचि रखने वालों को इसमें पर्याप्त नवीनता मिलेगी।

वसंत पंचमी

१८८५ शकाब्द

गोपालचन्द्र सिंह

सचिव

पूर्वकथन

‘मार्क्स और गांधी का साम्यदर्शन’—इस कथन में यद्यपि विरोधाभास प्रतीत होता है, किन्तु यदि मार्क्सवाद और गांधीवाद का—इनके प्रवर्तकों के जीवन-चक्रों, उनकी आर्थिक, राजनीतिक, सामाजिक और आध्यात्मिक परिस्थितियों तथा मूल्यों के प्रकाश में—व्यापक दृष्टि से विश्लेषण और अध्ययन किया जाय, तो उक्त कथन असम्बद्ध नहीं प्रतीत होगा। मार्क्स और गांधी तथा उनकी विचार-धाराओं पर विपुल साहित्य का निर्माण हुआ है तथा हो रहा है। इससे उनके जीवन-दर्शन को समझने तथा सर्वतोमुखी मानव-समाज की स्थापना में सहायता मिलनी चाहिए, पर कदाचित् इस साहित्य की विपुलता तथा जनसाधारण के लिये इसकी सुलभता और समय के अभाव ने भ्रम-वृद्धि ही की है। ऐसी स्थिति में एक ऐसे ग्रंथ की आवश्यकता का अनुभव किया जा रहा था, जिसमें मार्क्स और गांधी के जीवन-दर्शनों का निचोड़ तथा तुलनात्मक विवेचन हो और पाठकों को क्रमवद्ध तथा सारभूत समग्र सामग्री मिल जाय। ‘मार्क्स और गांधी का साम्यदर्शन’ इसी आवश्यकता की पूर्ति का एक प्रयास है।

मतभेद के कारण

मानव की समस्त अंतःप्रेरणाओं और उसके कार्य-कलापों का चरम लक्ष्य सुख उपलब्ध करना है। साधारणतः इस लक्ष्य के सम्बन्ध में कोई विवाद नहीं हो सकता है, पर इस लक्ष्य के फलितार्थों और इसकी पूर्ति के साधनों के सम्बन्ध में न केवल तीव्र मतभेद, बल्कि तीव्र सघर्ष तक है। वस्तुतः इन मतभेदों और सघर्षों के तीन मूल कारण हैं—

सुख, जीवन और समाज के सकुचित और व्यापक अर्थों को लेकर मतभेद और सघर्ष खड़े होते हैं। जीवन के दो पहलू होते हैं—बाह्य और आंतरिक। तदनुसार सुख की दो भावनाएँ होती हैं। इसी प्रकार समाज का अर्थ कोई व्यापक रूप में सर्व मानव-समाज तथा प्राणी-समाज ऋगते है। इनका क्षेत्र विस्तृत ही होता जाता है। वैज्ञानिक अनुसंधान भी इसमें अपना योग दे रहे हैं। नोबेल-पुरस्कार-विजेता जगत्-प्रसिद्ध भारतीय वैज्ञानिक डाक्टर सी० वी० रमन ने हाल ही में प्रकट किया है कि रवों के अणुओं में गति होती है, नर्तन होता है। उन्होंने कहा है—“प्रत्येक ज्ञात ठोस पदार्थ रवा ही है। रवे का सार उसकी आंतरिक

व्यवस्था है, जो नियम तथा व्यवस्था का सर्वोच्च प्रतिनिधित्व करती है।" डाक्टर रमन के इस कथन से यही सिद्ध होता है कि सृष्टि का कण-कण सजीव है, पर कोई समाज के अंतर्गत केवल मानव-समाज ही लेते हैं। उसमें भी कोई स्थान विशेष या जाति-विशेष को ही समाज समझकर कार्य करते हैं, जो दुःख परिणामी होते हैं। यही कारण है कि मार्क्स के साम्य (कम्युनिज्म) और गांधी के साम्य (सर्वोदय) विषयक विचारधारा में भेद है।

इतिहास के दो ध्रुव

मार्क्स और गांधी इस इतिहास के दो ऐसे सीमा-चिह्न हैं, जो न केवल युगीन बहुमुखी परिस्थितियों की उपज हैं, बल्कि युगीन समस्याओं और आकांक्षाओं की पूर्ति के निराले दिशा-दर्शक भी हैं। मार्क्स का जन्म जर्मनी में ऐसे समय में हुआ, जब प्रचलित आर्थिक, राजनीतिक, सामाजिक तथा आध्यात्मिक मूल्यों और व्यवस्थाओं का सतुलन भग्न हो गया था। आर्थिक मूल्य जीवन के अन्य मूल्यों पर हावी हो गये थे। इस क्रिया की प्रतिक्रिया होनी स्वाभाविक थी। और यह मार्क्स की विचारधारा के रूप में हुई। मार्क्स ने अपने कम्युनिस्ट घोषणापत्र में ही घोषित किया—“श्रमजीवी क्रमशः पूँजीपतियों की कुल पूँजी छीनने के लिये, उत्पत्ति के समस्त साधन राज्य के हाथ में, उस राज्य के हाथ में, जहाँ श्रमिक शासक के रूप में व्यवस्थित हो गये हों, केन्द्रित करने के लिये और समस्त औत्पत्तिक शक्तियों की शीघ्र से शीघ्र वृद्धि करने के लिये अपने राजनीतिक आधिपत्य का उपयोग करेंगे।”

“इसमें सन्देह नहीं कि प्रारम्भ में, जब तक साम्प्रतिक स्वत्वों एवं पूँजीपतियों की उत्पादक व्यवस्थाओं पर निष्ठुर आक्रामक उपाय न किये जायेंगे, तब तक यह फल प्राप्त न हो सकेगा। ये आक्रमणकारी उपाय आर्थिक दृष्टि से, (पहले तो) अपूर्ण और असंगत प्रतीत होंगे, परन्तु कार्य-संचालन की प्रगति के समय वे अपने-आप ही पीछे रहते जायेंगे, और पूर्वस्थित सामाजिक व्यवस्था पर उनसे भी अधिक ऐसे आक्रमणों की आवश्यकता होती जायगी, जो उत्पादक पद्धति का सम्पूर्ण परिवर्तन करने के लिये नितान्त जरूरी होने के कारण त्याज्य नहीं हो सकते।”

“ये उपाय निस्सन्देह, मित्र देशों में मित्र होंगे।”

मार्क्स की यह मान्यता थी कि आर्थिक साम्य स्थापित होने से मानव-समाज में सहज ही राजनीतिक और सामाजिक सतुलन स्थापित हो जायगा। इससे सामाजिक न्याय के लिये उपयुक्त पृष्ठभूमि तैयार हो जायगी। यह उल्लेखनीय

है कि मार्क्स ने चूँकि आर्थिक समता पर अधिक जोर दिया, उससे उनके अन्य विचार और उनके परस्पर सम्बन्ध गौण रहे। ऐसी स्थिति में तत्कालीन परिस्थितियों का खयाल किये बिना, जब भी उनकी विचारधारा परखी जायगी, तब उनके सम्बन्ध में भ्रम पैदा होना स्वाभाविक है।

इसी प्रकार गांधीजी का जन्म भारत में ऐसी परिस्थितियों में हुआ, जब भारत का आर्थिक, राजनीतिक, सामाजिक और आध्यात्मिक सन्तुलन बुरी तरह बिगड़ा हुआ था। इन परिस्थितियों की भी तीव्र प्रतिक्रिया हुई। यह प्रतिक्रिया गांधीजी की विचारधारा के रूप में हुई। जिस प्रकार गांधीजी का जीवन तात्कालिक बहुमुखी परिस्थितियों से प्रभावित था, उसी प्रकार उनकी विचारधारा भी प्राचीन भारतीय सांस्कृतिक मूल्यों से प्रभावित हुई। गांधीजी भारतीय उपनिषदों, विशेषतः गीता से बहुत प्रभावित थे। उन्होंने अपनी आत्मकथा में कहा है—“मेरे लिये तो गीता आचार की एक प्रौढ़ मार्गदर्शिका बन गई है। अपरिचित अंग्रेजी शब्द के हिज्जे या अर्थ को देखने के लिये जिस तरह अंग्रेजी कोश को खोलता हूँ, उसी तरह आचार-सम्बन्धी कठिनाइयों और उसकी अटपटी गुत्थियों को गीताजी के द्वारा सुलझाता हूँ। उसके अपरिग्रह, समभाव इत्यादि शब्दों ने मुझे गिरफ्तार कर लिया। यही धुन रहने लगी कि समभाव कैसे प्राप्त करें, कैसे उसका पालन करें? जो अधिकारी हमारा अपमान करें, जो रिश्वतखोर है, रास्ते चलते जो विरोध करते हैं, जो कल के साथी है, उनमें और उन सज्जनों में जिन्होंने हम पर भारी उपकार किया है, क्या कुछ भेद नहीं है? अपरिग्रह का पालन किस तरह मुमकिन है? क्या यह देह ही हमारे लिये कम परिग्रह है? स्त्री-पुत्र आदि यदि परिग्रह नहीं तो क्या है? क्या पुस्तकों से भरी इन अलमारियों में आग लगा दूँ? यह तो घर जलाकर तीर्थ करना हुआ। अन्दर से तुरन्त उत्तर मिला—हाँ, घर बार को खाक किये बिना तीर्थ नहीं किया जा सकता। —अपरिग्रही होने के लिए, समभाव रखने के लिए, हेतु का और हृदय का परिवर्तन आवश्यक है, यह वान मुझे दीपक की भाँति स्पष्ट दिखाई देने लगी।”

यह एक ऐतिहासिक सत्य है कि जब कोई धर्म-प्रवर्तक या क्रांतिकारी महानात्मा समाज में पुरानी कुसंस्कृतियों का विनाश कर नवीन व्यवस्था लाना चाहता है, तब वह समाज के एक अंग को नहीं पकड़ता। वह चारों ओर से उसके उत्थान का विचार करता है। वह किसी एक खास अंग को सूर्य-जैसा केन्द्र-सा बना लेता है, जिसके आस-पास अन्यान्य अंग ग्रह-उपग्रहों से समान चक्कर लगाया करते हैं। गांधी का अहिंसावाद, मार्क्स का कम्युनिज्म, गीतान्वित कृष्ण अथवा व्यास का अनासक्ति योग इसके उदाहरण हैं। ऐसे लोग समाजोपयोगी हर विषयों की

चर्चा करते हैं, पर घूमघाम कर अपने उसी केन्द्रीय विषय पर आ जाते हैं।

अतः मानव-सृष्टि और मानव-आकांक्षाओं के चरम लक्ष्य के मार्ग में व्याप्त भ्रमोन्पादक अघकार तथा तद्जन्य संघर्षों के ऊहापोह के निवारण के लिये यह 'मार्क्स और गांधी का साम्यदर्शन' वैज्ञानिक पृष्ठभूमि तैयार करने का एक यत्न है।

मेरा यह प्रयास

मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि मार्क्सवाद और गांधीवाद इन दो विचार-धाराओं के मध्य रहते हुए मानव-समाज में उतना स्पन्दन-कम्पन नहीं है, जितना मक्कार-वाद के चक्कर में पड़कर आन्दोलित हो रहा है। परिणाम यह है कि वह न तो मार्क्सवाद के मर्म को समझ पाता है और न गांधीवाद के मर्म को पहचान सकता है। मग्य और अज्ञान ने आधुनिक मानव-समाज को बुरी तरह में जकड़ रखा है।

जहाँ सत्य और ज्ञान हो, वहाँ विनाशकारी भय, उद्विग्नता और आचार-हीनता आ जाएँ, तो क्या आश्चर्य। मानव-जगत् की नाट्य-शाला में बाजीगर का यह खिलवाड़ मुझे पैशाचिक साम्प्रदायिकता की बगल में, भारतीय स्वतन्त्रता-दिवस, १५ अगस्त, सन् १९४७ के इर्द-गिर्द दिखाई दिया। अन्तःप्रेरणा हुई कि उक्त दोनोंवादों की विचार-धाराओं को इस प्रकार लिपि-बद्ध किया जाय कि जिज्ञासु उन्हें एक ही स्थान पर पा सकें और सोच-विचार के पश्चात् स्वयं अपना मार्ग निश्चित कर सकें।

इस पुस्तक के लिखने में यह नितान्त आवश्यक था कि मार्क्स और गांधी, दोनों के कहे हुए वाक्यों का ही यथामुम्भव आश्रय लिया जाय, ताकि दो में से किसी के भाव या मत पर जान-बूझकर कोई निरर्थक आघात न पहुँच सके। इसलिए जहाँ-जहाँ मैं उनके वाक्यों का उद्धरण और सकलन किया गया है, उन सब लेखकों का मैं कृतज्ञ हूँ। मैं उन सब पुस्तकों, पत्र-पत्रिकाओं का भी कृतज्ञ हूँ, जिनकी महामता इस पुस्तक के लिखने में मुझे प्राप्त हो सकी है।

पुस्तक की शुद्ध लिपि तैयार करने में मेरे मित्र श्रीभारामजी श्रीवास्तव ने जो महामता मुझे दी है, उनके प्रति आभार-प्रदर्शन करना भी मेरा कर्तव्य है।

गादश्वारा

—नारायणसिंह

विषय-सूची

भाग १—पृष्ठ-भूमियाँ

विषय-प्रवेश

मार्क्स और गांधी की उत्पत्ति पर लेखक की कल्पना २, क्रान्तिकारी विमतियों की उत्पत्ति ३, मनुष्य-वर्ग में ऐक्य-स्थापना की भावना ५।

२—विश्व की झलक और उसमें मनुष्य की स्थिति

७

विश्व-दर्शन की आवश्यकता ७, विश्व-दर्शन कठिन है ७, विश्व-दर्शन की काल्पनिक झलक ८, विश्व-दर्शन की यथार्थ झलक ८, विश्व में मनुष्य की स्थिति १०, विश्व-सम्बन्धी दो विचार-धाराएँ १०।

३—विश्व-सुख-भावना की पृष्ठ-भूमि

१२

जीव-मात्र में सुख की आकांक्षा १२, ऐतिहासिक दृष्टि से सुख-प्रसार की झलक १४, व्यक्तिगत और सामाजिक सुख का सम्बन्ध १४, आधि-भौतिक सुख १५, सुख-विभाग का संक्षिप्त दृश्य १५, सामाजिक दृष्टि से सुख-नीति का विकास १७, (१) भौतिक सुख की प्राथमिक स्थिति १७; (२) स्वार्थ-प्रधान भौतिक सुख-नीति १८, (अ) केवल निरा स्वार्थ १८, (ब) परार्थ का उद्भव और स्वार्थ की प्रधानता २१, (स) परार्थ की वृद्धि, परन्तु स्वार्थ का पल्ला फिर भी भारी २२, (३) परार्थ-प्रधान भौतिक सुख-नीति २३, मानसिक या बौद्धिक सुख-सिद्धान्त २८, अध्यात्म सुख-सिद्धान्त २९, पूर्व-पाठ का सिंहावलोकन ३१।

४—सामाजिक पृष्ठ-भूमियाँ और जीवन-वृत्तान्त

३४

जीवन और परिस्थितियों का सम्बन्ध ३४, मार्क्स का जीवनकाल ३४, यूरोपीय त्रिविध परिस्थितियाँ ३४, यूरोपीय राजनीतिक स्थिति ३५, यूरोपीय धार्मिक स्थिति ३७, यूरोपीय आर्थिक स्थिति ३९, मार्क्स के जीवन-काल की संक्षिप्त सूची ४१, (१) जन्म-काल से शिक्षा-समाप्ति तक ४१, (२) व्यावसायिक जीवन का प्रारम्भिक काल ४१,

पत्रकारिता और प्राथमिक लेखक-जीवन ४१, (३) ख्याति-रश्मियाँ। साम्यवादी घोषणा-पत्र और निर्वाचन काल ४२, (४) मृत्यु-पर्यन्त लन्दनवास ४२, गांधी का जीवन-काल ४३, भारतीय राजनैतिक स्थिति ४३, भारतीय धार्मिक स्थिति ४५, भारतीय आर्थिक स्थिति ४६, गांधी के जीवन-काल की संक्षिप्त सूची ४८, (१) जन्मकाल से शिक्षा-समाप्ति तक ४८, (२) व्यावसायिक जीवन का प्रारम्भिक काल ४९, हिन्दुस्तान में वैरिस्ट्री ४९, (३) ख्याति-रश्मियाँ। दक्षिण आफ्रिका-सत्याग्रह का प्रथम क्षेत्र ५०, (४) भारतवर्ष, सत्याग्रह का दूसरा क्षेत्र ५५, माक्स और गांधी, दोनों के जीवन-काल पर एक साथ दृष्टि-पात ६२।

भाग २—सिद्धान्त-दर्पण

५—वाद, प्रयोग और आचार

६५

वाद का घात्वर्थ ६५, वाद और अमत्य की उत्पत्ति ६५, अमत्य के कारण और उसके कुछ प्रबान स्वरूप ६६, मत्प्रमय वाद की प्राप्ति का मायन ६९, साम्प्रदायिक वाद ७०, साम्यवाद और साम्यवादियों की नुदियों पर एक दृष्टि ७१, गांधीवादियों के दोष ७२, गांधी-दृष्टि में वाद प्रयोग और आचार का स्थान ७३, गांधी के अनुयायियों की नाम-सम्बन्धी खोज और लेखक की मूल ७५, प्रयोग शब्द का पृथक्करण ७६, योग-व्याख्या ७६, व्यापक और विशेष योग ७८, योग और प्रयोग में भेद ७८, प्रयोग और आचरण ८०, शरीर-व्याख्या और गांधी के व्यक्तिगत आचार ८२, समाज और गांधी के तत्सम्बन्धी आचार ८४, आचार परमोधर्म ८४।

६—दर्शन, साम्य और कम्युनिज्म (Communism) (११२-१४३)

८६

भाव की व्युत्पत्ति और उसका विकास ८६, दर्शन की व्युत्पत्ति ८७, स्थूलात्मक दर्शन के कुछ प्रबान रूप ८७, स्थूलात्मक याथात्म्य और भ्रम ८९, स्थूलात्मक दर्शन से सूक्ष्मात्मक दर्शन की कठिनाता ८९, मन-बुद्धि सम्बन्धी दृष्टान्त ८९, पूर्वोक्त दृष्टान्त द्वारा ब्राह्मी स्थिति का ज्ञान ९०,

तत्त्व-दर्शन, आत्म-दर्शन और समदर्शन ९१, साम्य शब्द की व्युत्पत्ति ९२, दृष्टान्त द्वारा साम्य का काल्पनिक सरल स्थूलात्मक दर्शन ९२, मानुषिक आन्तरिक साम्य का दर्शन ९४, साम्य और समन्वय ९५, अर्थ, दर्शन और अनुभूति में भेद ९६, साम्य-दर्शन की दो क्रियाएँ ९६, मनुष्य-वर्ग में असाम्य ९७, ऋग्वेद में साम्य ९७, साम्य के पर्यायवाची कुछ शब्द ९८, वेद, उपनिषद्, गीतादि में साम्य का महत्त्व दो प्रकार से ९९, गीतान्वित साम्य से लौकिक सिद्धि १०१, साम्यवाद कोई नवीन मत नहीं है १०२, कम्युनिज्म की प्राचीनता १०५, कम्युनिज्म और साम्य की व्युत्पत्तिक समता १०७, अध्यायान्त १०८।

७—समाजवाद, साम्यवाद और गांधीवाद की कुछ सम्बन्धित बातें १०९

मनुष्य सामाजिक प्राणी है १०९, समाज-विकास-क्रम १०९, राज्य-राष्ट्र-निर्माण १११, साम्यवाद और गांधीवाद में राज्य का स्थान १११, मार्क्सकालीन प्रगतिहीन समाजवाद के रूप ११२, मार्क्सवाद का साम्य-वाद नाम क्यों? ११४, मशीन-युग का दुष्परिणाम ११५, मशीन-युग-वश समाज के दो खण्ड ११६, मार्क्सवादीय समाजवाद और साम्यवाद ११७, मार्क्सवादीय समाजवाद में हिंसात्मक कार्य-क्रम १२०, राष्ट्रीय समाजवाद और उसमें हिंसा का स्थान १२२, गांधी का अहिंसात्मक समाजवाद और साम्यवाद १२४।

८—राज्य-विहीन समाज की भावना

१२८

राजकीय कर्तव्य और सत्ता १२८, राज्य-विहीन समाज की भावना १२८, डेमोक्रेसी में उक्त भावना की उत्पत्ति १२९, उक्त भावना के हेतु मार्क्स की आर्थिक साधना १३०, मार्क्सवादियों द्वारा डेमोक्रेसी के दो अर्थ १३१, मार्क्सवादियों की अक्रिय अहिंसा १३३, मार्क्सवाद में मजदूर-वर्ग की तानाशाही १३४, मार्क्सवाद में डेमोक्रेसी के तीन रूप १३६, उपर्युक्त तीनों रूपों में बहुमत की मान्यता १३६, मार्क्सवादीय राज्य-विहीनता पर तुलनात्मक दृष्टि १३८, हिंसक मनोवृत्ति का मिटाना गांधीवाद का परम ध्येय १४०, साम्यावस्था के लिये अहिंसात्मक मनो-वृत्ति की आवश्यकता १४१, गांधीवाद में स्वराज्य का महत्त्व १४१, गांधी द्वारा प्रचलित जनतंत्र की कड़ी आलोचना १४३, वर्तमान जन-तंत्र पद्धति बरायनाम है १४५, गांधीवाद में राज्य-विहीनता का आदर्श

और उसकी साधना १४६, उभयपक्षी राज्य-विहीनता का सतुलन १४९, गांधीवाद में चतुर्मुखी स्वराज्य-मूर्ति १५०।

९—धर्म, मत और नीति का स्थान

१५१

आदर्शवाद और नैतिकता १५१, कठपना-सिद्धान्त-कर्म का सम्बन्ध १५१, समाज के चार दृष्टि-कोण १५१, समाज-सशोधको का लक्ष्य १५३, भारतीय दर्शन में धर्म-ईश्वर-आत्मा का ऐक्य १५२, धर्म की मत, नीति और रिलीजन (religion) से भिन्नता १५४, दार्शनिकों के भेद-उपभेद १५६, (१) ईश्वरवादी १५६, (२) जड़वादी या नास्तिकवादी १५८, (क) अव्यक्तवादी १५९, (ख) व्यक्तवादी १५९, (ग) व्यक्ताव्यक्तवादी १५९, (३) आत्मवादी १६०, मार्क्सवाद में धर्म-ईश्वर-आत्मा अग का त्याग १६१, मार्क्सवाद में उपर्युक्त अग के त्याग के कारण और उनकी समीक्षा १६१, मार्क्सवाद में विकास के तीन दृष्टि-कोण १६५, (१) प्राकृतिक (आकृति-विकास) १६५, (२) आर्थिक (समूह-विकास) १६८, (३) नैतिक विकास १६९, गांधीवाद में जीवन-पूर्णता का सिद्धान्त और धर्म-ईश्वर-आत्मा का ऐक्य १८२, विश्व-धर्म के पालक गांधी हिन्दू धर्मावलम्बी क्यों? १८७, गांधी मनातनी हिन्दू थे, इसका अर्थ १९३, गांधीवाद में कर्म और धर्म में अभेद १९५, गांधीवाद में अविकृत कर्म का महत्त्व १९७, गांधीवाद का कर्मवाद १९८, गांधीवाद में नैतिकता का प्रतिविम्बन और जीवन-शुद्धि का महत्त्व २०१, गांधीवाद में जीवन-शुद्धि के साधन २०१, (१) ईश्वर-प्रणिवान-तर्क और श्रद्धा २०४, (२) व्रत २०७, (क) सत्य २०८, (ख) अहिंसा २०९, (ग) अमय २१२, (घ) उपवास-मौन-प्रायश्चित्त-प्रार्थना २१३, (ङ) मृत्यु-विनम्रता और सरलता २२१, (च) अस्तेय अर्थात् चोरी न करना (non-stealing) २२४, (छ) ब्रह्मचर्य २३०, (ज) अपरिग्रह (non-possession) २३४।

भाग ३—व्यावहारिक साधनाएँ

१०—मार्क्स और गांधी की विशेष देन (डायलेक्टिक्स और सत्याग्रह) २४२

सामाजिक जटिलता २४३, मार्क्स की विशेष देन २४३, विशेष देन जानने के लिये पूर्व स्थिति का ज्ञान आवश्यक २४४, अर्थशास्त्र का क्षेत्र २४४, (अ) भारत में उसकी प्राचीनता २४४, (व) पश्चात्य देशों

मे उनका उद्भव २४७, अर्थ-शास्त्र का धैर्यात्मिक स्वरूप २५०, (अ) वशमित्रात्मक स्वरूप की इतिहास विधि (Deductive method) २५२, (ब) ऐतिहासिक स्वरूप की इतिहास विधि (Inductive method) २५३, मान की विशेषता की पूर्ण स्थिति का विवेकात्मकत्व २५५, चरित्र-विज्ञान २५६, मान की उपलब्धिक पद्धति जर्मन चरित्र-विज्ञान या चरित्र-विज्ञान २५८, उपलब्धिकत्व के लक्षण २५९, उपलब्धिक-दर्शन २६२, (अ) मान-विज्ञान-प्रतिपक्ष की दृष्टि में २६२ (ब) आर्थिक व्यवस्था और मान की दृष्टि में २६२, उपलब्धिक और इतिहास २६३, आर्थिक मोनोपॉलियों और ऐतिहासिक मोनोपॉलियों में भेद २६५, मान की विशेषताएँ—निर्गम्य गणना और उपलब्धिकत्व का निष्कर्ष २६७, निगम्य गणना और भारतीय इतिहासिक मान २६९, चरित्र-विज्ञान और भारतीय प्रवर्तित नगर २७२, भारतीय मान में मत्त-पालन की प्रगति २७६, भारतीय मान में मत्त-पालन की उत्पत्ति और व्याख्या २७६, भारतीय मान में मत्त-पालन का स्वरूप २८१, (अ) मत्त-पालन के दो स्वरूप—हिमात्मक और अहिमात्मक २८१, (ब) अहिमात्मक मत्त-पालन २८१, (१) आचार-दृष्टि में २८१, (१) कौटुम्बिक मत्त-पालन २८१, (१) सामूहिक मत्त-पालन २८३, (१) वैयक्तिक मत्त-पालन २८४, (२) विचार-मार्ग की दृष्टि में २८७, (३) व्यवस्था की दृष्टि में २९४, (१) भारतीय व्यवस्था २९४, (१) पाश्चात्य व्यवस्था २९८, पूर्वकालीन मत्त-पालन-रूप की महिम्न समीक्षा ३००, मत्त-पालन-शब्द की नीति-तत्त्व और उनका पूर्व-क्रम ३०३, मत्त-पालन की दो परिभाषाएँ ३०४, हिमात्मक मत्त-पालन मत्त-पालन नहीं ३०५, अहिमात्मक मत्त-पालन ही मत्त-पालन है ३०५, परिचित युद्ध और मत्त-पालन-युद्ध की समताएँ ३१२, परिचित युद्ध और मत्त-पालन-युद्ध की असमताएँ ३१३, (१) मत्त-पालन ही युद्ध का त्रैय ३१४, (२) मत्त-पालन ही सैनिकों का शिक्षण और अभ्यास ३१६, (३) मत्त-पालन ही युद्ध में सामूहिक और व्यक्तिगत प्रयास ३१७, (४) मत्त-पालन ही नायक और अधिनायक ३१९, (५) मत्त-पालन ही सैनिकों की प्राणाहुति के लिये तत्परता ३२१, (६) मत्त-पालन ही आश्रम ३२४, (७) मत्त-पालन ही नैपुण्य अर्थात् युक्ति-कौशल (tactics) ३३२, (८) मत्त-पालन ही अनुशासन या नियन्त्रण (discipline) ३३६, (९) मत्त-पालन ही व्यवस्था अथवा संगठन (Organization) ३३९, (१०) मत्त-पालन ही स्वयं-सेवक और जन-सहयोग ३४९,

सत्याग्रह के दो प्रयोग—सहयोग और असहयोग ३५६, असहयोग शब्द की उत्पत्ति और व्याख्या ३५७, (१) अन्याय पूर्ण कानूनों या आज्ञाओं का भंग करना ३६०, (२) अहितकर व्यवस्थाओं और प्रथाओं का वहिष्कार (non-violent boycott) ३६२, (३) हड़ताल (non-violent strike) ३६५, (४) सानुनय आग्रह अथवा अहिंसात्मक पिकेटिंग (non-violent Picketing) ३६७, (५) देश-त्याग अथवा हिजरत (exit) ३६८, (६) उपवास (fasting) ३६९, सत्याग्रही मत में तर्क, श्रद्धा और अनुभूति ३७६, सत्याग्रह का सारांश ३७९।

११—(अ) भाग, मार्क्स और गांधी की आर्थिक योजनाएँ

३८१

मार्क्स की आर्थिक योजनाएँ ३८१, मार्क्सवाद के आधारभूत सिद्धान्तों का पुनः स्मरण ३८२, अर्थशास्त्र और डायलेक्टिक्स का सम्बन्ध ३८३, मार्क्स का अर्थशास्त्रीय ग्रन्थ 'दास कैपिटाल' (Das Kapital) ३८५, मार्क्स द्वारा अर्थशास्त्रीय सज्ञाओं का निरूपण ३८७, मूल्य अर्थात् विनिमय-मूल्य का वहिरग-रूप (The form of value or exchange-value) ३९५, विनिमय-सज्ञा और उसका प्रारम्भ ३९९, विनिमय-विकास अथवा मूल्य के रूपान्तर ४०२, (१) आरम्भिक एकात्मिक रूप ४०२, (२) मूल्य विस्तृत तथा परिवर्द्धित रूप (extended form) ४०४, (३) मूल्य का व्यापक रूप (generalised form) ४०५, (४) मूल्य का मुद्रा-रूप (moneyform) ४०६, मुद्रा के लक्षण ५०१, अतिरिक्त मूल्य (Surplus value) और पूँजी (Capital) का निरूपण ५०२, अतिरिक्त मूल्य और पूँजी के चार क्षेत्र ४११, श्रम का अवतरण ४१२, श्रम की वैतनिक पद्धति का इतिहास ४१४, अतिरिक्त मूल्य (Surplus value) का हड़पना ४१६, अतिरिक्त मूल्य-वृद्धि के दो साधन ४२३, वर्जुआ-सम्पत्ति और व्यक्तिगत सम्पत्ति में अन्तर और उसे समाप्त करने का ध्येय ४२५, पूँजीवादी पद्धति को समाप्त करने के दो मूल उपाय ४२९, मार्क्स की आर्थिक नीति के दस सूत्र ४३०, वर्तमान प्रगति में उक्त सूत्रों की झलक ४३१, साम्य-मार्ग की उत्पादन और वितरण-सम्बन्धी दो मजिलें ४३१, साम्यवादी समाज

मे नारी और बाल-समाज की स्थिति ४३५, साम्य-मार्ग में आर्थिक योजनाओं (economic plannings) का महत्त्व ४४०।

११—(ब) भाग, गांधी की आर्थिक योजनाएँ

४४६

गांधी के मूल सिद्धान्तों का पुनः स्मरण ४४६, आदर्श हिन्दू-कुटुम्ब के प्रधान लक्षण ४४७, गांधी की आर्थिक योजनाओं सम्बन्धी भूमिका ४५० निक्षिप्त-सम्पत्ति अर्थात् ट्रस्ट-सम्पत्ति (Trust property) का निरूपण ४५२, गांधीजी में ट्रस्ट-भावोत्पत्ति के कारण ४५३, ट्रस्ट-सिद्धान्त के प्रचार के लिये अहिंसात्मक साधन ४५६, ट्रस्ट-व्यवस्था सम्बन्धी कुछ प्रश्न और गांधी पर अर्द्ध-दिली हिंसा का आरोप ४५८, ट्रस्टीशिप का पूर्णादर्श ४६१, श्रम में भी ट्रस्ट का भाव ४६२, वैतनिक श्रम और उदर-पोषी श्रम में भेद ४६३, उदर-पोषी श्रम (Bread-labour) की व्युत्पत्ति ४६५, मानसिक और शारीरिक श्रम की दृष्टि से उदर-पोषी श्रम की व्याख्या ४७०, गांधीवाद की वितरण-पद्धति, समान (equal) और न्याय्य (equitable) वितरण में भेद ४७३, गांधीवाद की आर्थिक योजनाओं का व्यवहृत रूप, —सर्वोदय ४७०, (१) सर्वत्र खादी-प्रचार ४८१, (ii) भूमि-वितरण और कृषि ४८२, (iii) ग्रामोद्योग (Village industries) ४८४, (क) ग्राम-निवास ४८५, (ख) स्वच्छता, स्वास्थ्य और चिकित्सा ४८६, (ग) पुराने और नये उद्योग ४८७, (घ) प्रधान सम्बन्धित और आश्रित उद्योग ४८८, (ङ) आत्म-पर्याप्त (Self-Sufficiency) ४८९, (च) ग्राम-व्यवस्थाएँ (village organizations) ४९०, (छ) ग्रामोद्योग के साथ अन्य रचनात्मक क्रियाओं का संयोग ४९२, (ज) समाज की भावी प्रतिभा ४९२।

१२—हिंसा-अहिंसा का मध्यवर्ती संघर्षमय युग

४९४

मार्क्स और गांधी को एक ध्येय, पर दो मार्ग ४९४, राजकीय हस्तक्षेप (State interference) ४९६, राज्य का स्वरूप और संचालन (Formation and working of State) ४९७, राज्य से सम्बद्ध व्यवस्थाओं में संघर्ष का दृश्य ५००, (१) हिंसा-प्रधान राजकीय प्रबन्धक और संरक्षक संस्थाएँ (major-violent state-institutions of administration and defence) ५०१, (क) वनावटी स्वतंत्रता ५०१, (ख) पुलिस न्यायालय, जेल और सेना-विभाग ५०३,

(२) राज्य से सम्बद्ध अगश हिंसात्मक व्यवस्थाएँ ५१४, (क) कर-विभाग ५१५, (ख) शिक्षा-विभाग ५१६, (ग) चिकित्सालय-विभाग ५१७, (घ) लोककर्म-विभाग (Public Works Department) ५१८, (ङ) यातायात और परिवहन के साधन (Means of transportation and communications) ५१९,

राज्य से असम्बद्ध व्यवस्थाओं में सघष ता दृश्य ५२०, (क) राजनैतिक स्वतंत्रता ५२१, (ख) आर्थिक स्वतंत्रता ५२२, (ग) सामाजिक स्वतंत्रता ५२२, (१) वर्णश्रम (समाज-विभाग) ५२३, (११) जीवनाश्रम (जीवन-विभाग) ५२४, (१११) विवाह सत्कार ५२५, (११११) कौटुम्बिक जीवन ५२९, (१११११) ग्राम्य-जीवन ५२९, (घ) धार्मिक स्वतंत्रता ५३०, (ङ) व्यक्तिगत स्वतंत्रता ५३१, अध्यायान्त ५३१।

भाग ४—भविष्य-दर्शन और परिशिष्ट

१३—भविष्य-दर्शन

५३३

भविष्य-ज्ञान-सम्बन्धी तीन मत ५३३, अगम्य वादियों की महत्ता ५३४, भविष्य की अगम्यता के तीन कारण ५३५, भविष्य का निर्माणकर्ता ५३६, भविष्य-दर्शन का आधार ५३७, भविष्य-दर्शन का आश्रय (जनतंत्र) और उसकी जाच ५३८, (१) जनतंत्र की व्याख्या ५३८, (११) जनतंत्र का राजकीय व्यवहार ५४०, (१११) राजकीय जनतंत्र की वर्तमान असफलता ५४६, निकटस्थ भविष्य का घुंघलापन ५४९, (१) साम्ययोग की दृष्टि से (आध्यात्म-हीनता) ५४९, (११) साम्यवाद की दृष्टि में (नवीनवर्ग की उत्पत्ति) ५५४, दूरस्थ भविष्य की उज्ज्वलता ५६३, (१) योगदृष्टि की आवश्यकता ५६४, (११) जन-रुत जानने की आवश्यकता ५६९, (अ) कृत्रिम विधियाँ ५६९, (व) मध्यस्थ भविष्य में प्रसर होने वाली कुछ प्रदीप्त स्वामाविक वास्तविकताएँ ५७१, सुदूर भविष्य में अहिंसक प्रधानात्मक (non-violent President-ship) पद्धति का प्रसर प्रकाश ५८४।

परिशिष्ट

दसवें अध्याय का परिशिष्ट १—५९३, परिशिष्ट २—५९८
परिशिष्ट ३—६००, परिशिष्ट ४—६०२, परिशिष्ट ५—६०३,
परिशिष्ट ६—६०४, ग्यारहवें अध्याय का परिशिष्ट ७—६०७,
बारहवें अध्याय का परिशिष्ट ८—६०८।

सहायक ग्रंथ

नोट—(१) जिन पुस्तको के नाम पर* इस प्रकार का चिन्ह लगा है, वे मैने स्वयं नहीं पढ़ी। उनका उल्लेख दूसरी पुस्तको में आया है और वही आधार लेकर मैंने उनका उल्लेख किया है।

(२) किसी-किसी पुस्तक का संक्षिप्त नाम भी उसी के पूर्ण नाम के साथ दे दिया है।

(३) हरिजन और यग इडिया के बहुत कुछ उद्धरण अन्य स्थानों से लिये गये हैं।

(४) पुस्तको आदि का उल्लेख फुट नोटों में कही देवनागरी लिपि में और कही अंग्रेजी लिपि में किया हुआ मिलेगा।

२

शब्द-कोष

- (१) English Dictionary by C Annandale
- (२) English-Sanskrit Dictionary by V S Apte
- (३) Sanskrit-English Dictionary by V V Bhide
- (४) शब्दार्थ पारिजात (हिन्दी), चतुर्वेदी द्वारकाप्रसाद शर्मा कृत

पत्र-पत्रिकाएँ

- (१) हिन्दी मासिक पत्रिका, कल्याण (गोरखपुर)
- (२) " " " सर्वोदय (वर्धा)
- (३) " " " सरस्वती (प्रयाग)
- (४) हिन्दी साप्ताहिक पत्र हरिजन सेवक
- (५) " " " हरिजन बन्धु
- (६) " " " नवजीवन
- (७) अंग्रेजी साप्ताहिक पत्र Vigil (New Delhi)
- (८) " " " Young India
- (९) " " " Harijan
- (१०) " " " Bharat Jyoti
- (११) हिन्दी दैनिक पत्र, नवभारत (जबलपुर)
- (१२) अंग्रेजी दैनिक पत्र Amrit Bazar Patrika (Allahabad)
- (१३) " " " Hitvada (Nagpur)

- (१४) " " " Nagpur Times (Nagpur)
 (१५) " " " Free Press Journal (Bombay)

ग्रन्थ सस्कृत-हिन्दी

- (१) अथर्ववेद
 (२) अर्यशास्त्र (ले० बालकृष्ण शर्मा)
 (३) आत्मकथा (ले० मो० क० गान्धी)
 (४) ईशावास्योपनिषद् (टिप्पणी० उप०)
 (५) कठोपनिषद् (कठ० उप०)
 (६) गांधीवाद समाजवाद (लेख-मग्नह नवयुग साहित्य सदन, इन्दौर)
 (७) गांधी और स्टालिन (हिन्दी अनुवाद), लुई फिशर
 (८) गीता
 (९) गीता रहस्य (ले० लो० बालगंगाधर तिलक)
 * (१०) घेरण्ड संहिता
 (११) तत्त्व-दर्शन (ले० शिवानन्द ब्रह्मचारी, सण्टवा)
 (१२) दिल्ली-डायरी (१०-१-४७ से ३०-१-४८ तक प्रार्थना-प्रवचनों का संग्रह), (मोहनदास कमचन्द गांधी)
 (१३) धर्म-विज्ञान (ले० स्वामी दयानन्द)
 (१४) भारत-भारती (ले० मैथिलीशरण गुप्त)
 (१५) भारत मे अंग्रेजी राज्य (ले० सुन्दरलाल)
 (१६) मनुस्मृति
 (१७) यजुर्वेद
 (१८) याज्ञवल्क्य स्मृति
 (१९) योग-दर्शन (पतञ्जलि)
 (२०) राम नाम (गांधी) (नवजीवन-प्रकाशन, अहमदाबाद)
 (२१) रामराज्य की कथा (ले० यशपाल)
 (२२) रामायण (तुलसीकृत)
 (२३) त्रिवेक चूणामणि (शंकराचार्यकृत)
 (२४) बृहदारण्यकोपनिषद् (बृह० उप०)
 (२५) श्वेताश्वतर उपनिषद् (श्वे० उप०)
 (२६) साम्यवाद ही क्यों?—ले० राहुल सांकृत्यायन
 (२७) साध्य-दर्शन (कपिलमुनि)

- (२८) हठयोग, सचित्र, (ले० स्वामी शिवानन्द सरस्वती)
- (२९) हमारा धर्म और उसकी वैज्ञानिक रूपरेखा (ले० नारायणसिंह)
- (३०) हिन्दू धर्म (गांधी) (नवजीवन-प्रकाशन, अहमदाबाद)

अंग्रेजी पुस्तक

- (३१) Anarchism or Socialism, by J Stalin (from Collected Works Pt. I)
- (३२) Autobiography, (Gandhi)
- * (३३) Bapu's letters to Mira
- (३४) Beads of Wisdom, Gandhi's, (Edited by Devan Ram Prakash)
- (३५) Bible.
- (३६) The Bible in India by M Luis Jacobat, (Eng translation from Portuguese)
- (३७) Capital (Das Kapital), (Eng translation by Eden and Paul).
- (३८) Conquest of Violence by Bart D Litt
- (३९) Christ a myth by Thakur Kanhan Singh.
- * (४०) Diary
- (४१) The Economic History of India by R C Dutta
- (४२) The Gospel of Selfless action or The Gita according to Gandhi by Mahadeo Desai
- (४३) Hind Swaraj or Indian Home Rule by M K Gandhi.
- (४४) History of Europe by Thatcher and Schwill
- * (४५) History of the World, by Hamsworth.
- (४६) Holy Koran, (Eng. translation by M. Mohammad Ali).
- (४७) Indian Economics, studies of by P Banerjee
- (४८) International Law by L Openham.
- (४९) Karl Marx by Lenin
- (५०) Mahatma Gandhi, (Edited by Radhakrishnan)

- * (५१) Mahatma Gandhi's ideas, by C F Andrews
- * (५२) M K Gandhi, an Indian Patriot, (Notes on) by
Rev J J Dok
- * (५३) Mahatma Gandhi—His own story by C F Andrews
- (५४) Mahatma Gandhi by Polak, Brailsford and Pethick-
Lawrence
- (५५) The Managerial Revolution by James Burnham
- (५६) Manifesto of the Communist party by Marx and
Engels (Communist Manifesto, or Manifesto)
- (५७) Marxism and the Nationalisation by J Stalin
- (५८) The Materialist Conception of history by G V
Plekhanov, (Translated by A Finebery)
- † (५९) Mira's Gleanings
- (६०) My Early Life, (Abridged edition of Gandhi's auto-
biography)
- * (६१) Nation's Voice
- * (६२) New Horizon of Khadi work
- (६३) Non-violent Socialism (Gandhi), (Navjivan, Ahmada-
bad, Publisher)
- (६४) Om Allah by Nawab Ashgar Husain
- * (६५) Origin of the family, Private Property and the State,
by Fredrick Engels
- (६६) Penal Code (Indian)
- (६७) Political Philosophy of Mahatma Gandhi, by G
Dhawan, (Political philosophy or Pol Phil)
- (६८) Principles of Political Economy, by Gide (Political
economy)
- (६९) Sanskrit-Teacher by Trivedi
- (७०) Scope and Method of Political Economy by Keynes.
- (७१) Socialism and the Individual by M D. Kammari.
- (७२) Soviet Philosophy by John Somerville.
- * (७३) Speeches.

- (७४) Speeches and writings of M K Gandhi (Nateson & Co)
- (७५) Studies in Gandhism by N K Bose
- (७६) Wake up India by Annie Vasant
- * (७७) A Week with Gandhi, by Louis Fisher
- (७८) What Next ? by K F Nariman
- (७९) Works of Swami Vivekananda, Complete
- * (८०) From Yervada Mandir by Gandhi
- (८१) The Yoga Body by M R Jambunathan

भाग १

पृष्ठ-भूमियाँ

भाग १

पृष्ठ-भूमियाँ

विषय-प्रवेश

माक्स और गांधी पर लेखक की कल्पना

१११११

आधुनिक समय में जिन दो महान्-विभूतियों के सिद्धान्त और कृतियों पर हमें इस पुस्तक में विचार करना है, उनके नाम हैं—कार्ल माक्स और मोहनदास कर्मचन्द गांधी। इनमें से प्रथम महानुभाव मार्क्स नाम से विख्यात है, और दूसरे महात्मा गांधी या गांधीजी के नाम से। अतः हमने भी इस पुस्तक में उन्हीं मक्षिप्त नामों का प्रयोग किया है। उन दोनों महानुभावों ने विद्व-कन्याण के हेतु सुख-साम्राज्य की स्थापना के लिये अपने अपने दृष्टिकोण से जन-समाज के सम्मुख दो भिन्न-भिन्न मार्ग उपस्थित किये हैं। यद्यपि दोनों का ध्येय अथवा आदर्श एक ही है, तथापि उस ध्येय-प्राप्ति के लिये दोनों के बताये हुए साधनों में उतना ही अन्तर है जितना कि पूर्व और पश्चिम में। पूर्व सूर्योदय का स्थान होने के कारण सदैव से तमोनाशक, तेज और प्रकाशमय ज्ञान का द्योतक रहा है, और पश्चिम, उसके विपरीत, सन्व्याकाल की लालिमा तक को अन्धकार में विलीन कर देने वाले अज्ञान का। यह प्रकृति की ही सूची है, कि जिस पूर्वार्द्ध ने मानव-मृष्टि को हिला देने वाले महान् आत्माओं, गीतमबुद्ध, यीशुमसीह तथा मुहम्मद पैगम्बर को जन्म दिया था, उसी ने गांधीजी को भी भारतवर्ष में जन्म दिया। एक ओर गांधी जी उसी पूर्व में सन् १८६९ ई० में उत्पन्न हुए, तो दूसरी ओर मार्क्स उसके विरुद्ध-सयोगवश पश्चिम (जर्मनी) में सन् १८१८ ई० में पैदा हुए। परन्तु इसका यही कदापि तात्पर्य नहीं कि हम मार्क्स की महानता को किसी प्रकार में ठेस पहुँचाना चाहते हैं। आखिर रात्रि ही तो है, जो अनेक छोटे-बड़े चमकते हुए तारागणों को अपने गर्भ में धारण कर, सूर्य की अनुपस्थिति में, जन-समाज की मार्गदर्शनी बन, भूले-भटको का उद्धार करती है, भले ही वह उद्धार सकीर्णता से युक्त हो। यही इस पुस्तक के अगले पृष्ठों में दिखाने का हमारा अल्प-बौद्धिक प्रयास रहेगा।

क्रान्तिकारी विभूतियों की उत्पत्ति

विश्व-सुख-भावना से प्रेरित होकर समाज-सेवा करने के लिये कार्य-क्षेत्र में

आ उतरने का काम केवल माक्स और गांधी ने ही किया हो, सो बात नहीं है। इतिहास से पता चलता है कि जब कभी समाज में दूषणों की भरमार होने के कारण दुःख की बाढ आती और समाज में विषमता का अत्यन्त प्रसार होता जाता है, तब कोई न कोई क्रान्तिकारी-महान् पुरुष दशा-देश-काल के अनुसार उनका नाश करने के लिये उद्यत हुए बिना नहीं रहता। अतीतकालीन इसी ऐतिहासिक सत्य के आधार पर गीता, रामायण आदि ग्रन्थों में सिद्धान्त रूप से यह दर्शाया गया है कि जब जब धर्म की हानि या ग्लानि होकर अवर्म बढ जाता है, असुर-अधम-अभिमानियों की सन्ध्या अधिक हो जाती है, और साधु-चित्त सीधी-भादी भोली जनता अतिशय सनाई जाने लगती है, तब तब परमात्मा अपने आशिक रूप से शरीर धारणकर साधुओं की रक्षा करने एवं दुष्कृत्यों का नाश कर धर्मस्थापना के हेतु अवतरित होते हैं।^१

परन्तु 'धर्म' शब्द की व्यापकता, 'शरीर' शब्द की व्याख्या, पौराणिक 'अवतार' शब्द की व्युत्पत्ति न जानने के कारण, अथवा यह कहिये, भाषा-शब्द-विज्ञान का तथा वाचक-वाच्य, अथवा व्यक्त-अव्यक्त-सम्बन्ध का ज्ञान न होने के कारण, एक ओर तो, कई लोग धर्म, अवतारादि शब्दों को सुनते ही चिढ़ उठते और उक्त-मिद्धान्त को दृष्टिवादी धार्मिक (dogmatic religious minded) पुरुषों की कल्पना-मान कहते हुए पाये जाते हैं, और दूसरी ओर, कई एक अन्ध-विश्वासी उनके अन्तर्निहित मूलार्थ तक ही नहीं पहुँच पाते। 'धर्म' एक व्यापक शब्द है, और बहुधा कर्म-शब्द का पर्यायवाची होता है। जब किसी शुभ-कर्म-क्षेत्र का वर्णन करना होता है तब तदर्थीय शब्द को धर्म शब्द के पहले जोड़ देते हैं, जो विशेषण का काम करने लगता है, जैसे जाति-धर्म, कुल-धर्म, सेवा-धर्म, राष्ट्र-धर्म इत्यादि। इसी प्रकार शरीर, अवतार, जन्म, उत्पत्ति आदि शब्दों के मूल भावों को समझ लेने पर, जिनका यहाँ समझाना विषयान्तर होगा, यह सहज ही विदित हो जाता है कि उक्त सिद्धान्त अटल है—अमर है—अमिट है। यदि

१ "यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत।

सम्भवामि युगे युगे ॥"

गीता ४।७-८॥

"जब जब होय धर्म की हानि। बाढ़ाहि असुर अधम अभिमानि ॥

× ×

× ×

× ×

तब तब प्रभु धरि त्रिविध शरीरा। हरहि कृपानिधि सज्जन पीरा ॥"

तुलसीकृत रामायण (बालकाण्ड)

ईश्वरावतार कहने में चिढ़ आती है, यदि जीव-सज्ञा और अवतार-सज्ञा में भेद नहीं प्रतीत होता है, और यदि पैगम्बर, ईश्वर-पुत्र, महात्मा, अथवा महान् नेता ही कहने में प्रसन्नता होती है, तो वही कहिये। भाषा-भेद के कारण अर्थ-भेद नहीं हो सकता, क्योंकि तात्पर्य विभूति-युक्त, श्रीमान्, प्रभावशाली, महानात्माओं से ही है।'

मनुष्य-वर्ग में ऐक्य-स्थापना की भावना

इन महान् पुरुषों के मूल सिद्धान्त में कोई भेद नहीं रहा, चाहे उनका कार्य-क्षेत्र कितने ही दूरस्थ देश में, कितने ही कालान्तर से, और कितनी ही भिन्न परिस्थितियों में क्यों न रहा हो। वह सिद्धान्त है मनुष्य-समाज में ऐक्य-स्थापन कर सुख-वृद्धि करना। अतः इस दृष्टि से उनमें कोई नूतनता नहीं आती। नूतनता रहती है, तो समयानुसार उनकी कार्य-शैली में, और इस कार्य-शैली में भिन्नता आ जाने का कारण रहता है, उनकी वह दर्शन-दृष्टि, जिसके द्वारा वे सृष्टि को देखते हैं। अपने द्वारा निर्धारित की हुई कार्य-शैली की सफलता के लिये उन्हें कुछ उप-सिद्धान्तों का भी निर्माण करना पड़ता है। इसलिये उनमें भी भेद उपस्थित हो जाता है। परन्तु वह उप-सिद्धान्तिक भेद यथार्थतः कार्य-शैली का ही समझना चाहिये। आधुनिककालीन महान् तत्त्ववेत्ता श्री अरविन्द घोष का कथन है कि "समस्त तत्त्वज्ञान का सम्बन्ध दो वस्तुओं के परस्पर नाते से बघा रहता है—एक तो, जीवन का मूलधार सत् है, और दूसरा है, जीवन के रूप जिनको हम प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं। फिर हमारा आदर्श क्या हो? वह हो आन्तरिक ऐक्य के आधार पर, न कि केवल बाह्य लाभ-समुच्चय अथवा बाह्य हित-समुच्चय के आधार पर मनुष्य-वर्ग में ऐक्य स्थापित करना।"^१ अरविन्द घोष

१ जीव-अवतार-भेद, शरीर-भेद, उत्पत्ति-जन्म-प्रकट आदि के भाषार्थ एवं भाव के विषय में अनेक ज्ञातव्य बातें जानने के लिये पाठक, यदि चाहे तो लेखक की पुस्तक "हमारा धर्म और उसकी वैज्ञानिक रूप-रेखा" (हि० सा० स०, प्रयाग से प्रकाशित) को पढ़ें।

२. "All philosophy is concerned with the relations between two things, the fundamental truth of existence and the forms in which existence presents itself to our experience
What then shall be our ideal? Unity for the human race by an inner oneness and not only by an external association of interests" From the 'Arya' published in A B Patrika (English Daily, Allahabad, dated 17-4-1951)

की यह कोई नई खोज नहीं है। अतीतकाल में कई लोग यही कहते आ रहे हैं। भारतीय साहित्य में तो प्राचीन काल से ही नाम और रूपवाले व्यक्त ममार का अस्तित्व स्वतंत्र कभी नहीं माना गया। अव्यक्त और व्यक्त दोनों के एकत्व का प्रतिपादन आदि-ग्रन्थ वेदों से लेकर आज तक बराबर किया जाता रहा है।^१ कहीं इस नाम-रूप वाले मसार को असत् कहा है (सतञ्चयोनिमसतञ्च),^२ कहीं उसे उपाधि कहा है (नाम-रूप दोउ ईश-उपाधी),^३ कहीं पर सगुण कहा गया है (अगुण-सगुण विच नाम सुमाखी),^४ कहीं मिथ्या बताया है (मृषा गुणादिवत्),^५ कहीं माया कहकर सम्बोधित किया है (Know Nature to be Maya and the Ruler of this Maya is the Lord Himself),^६ और कहीं उसे अविद्या या प्रकृति ही कहा है। इसलिए यह आदेश भी दिया गया है कि मनुष्य को आन्तरिक जगत् और बाह्य जगत्, अर्थात् विद्या और अविद्या दोनों को एक साथ समझकर जीवन-निर्वाह करना चाहिये ताकि वह आसानी में मृत्यु को पार कर सके और जीवन-अमृतत्व का लाभ उठा सके।^७ वस ! यही इस पुस्तक का विषय है। इसमें यही बताने का प्रयत्न किया गया है कि तात्त्विक और व्यावहारिक दोनों दृष्टियों से मार्क्स और गांधी में क्या नूतनता है, क्या समानता है, और क्या तथा कहा उनमें भेद पड़ गया है। पाठकों को यह जानकर आश्चर्य होगा कि मार्क्स और गांधी के कई एक उप-सिद्धान्तों में भी समानता है—केवल उनकी माननाएँ भिन्न भिन्न हो गई हैं, दृष्टान्तस्वरूप में दोनों का एक यह उप-सिद्धान्त था कि पूजावाद का अन्त कर दिया जाय।

१ “एकस्य जगत्कृत्स्न” (गीता ११।७), “एकाशेन स्थितो जगत्” (गीता १०।४२)।

२ यजुर्वेद अ० १३, मन्त्र ३।

३ तुलसीकृत रामायण (बालकाण्ड)।

४ तुलसीकृत रामायण (बालकाण्ड)।

५ शंकराचार्य कृत विवेक चूडामणि, श्लोक २३७।

६ Quotation from श्वेताश्वतर उपनिषद् by Swami Vivekananda in his lecture on “Maya and Illusion” delivered in London (Complete Works of Swami Vivekananda), 1909 : ईशावास्योपनिषद्, मन्त्र ११।१। (The Upanishads, 1909, p. 111)

विश्व की भलक और उसमें मनुष्य की स्थिति

विश्व-दर्शन की आवश्यकता

भावनाये ही कार्य-क्षेत्र की निर्मात्री और विधात्री होती हैं । अतः मार्क्स और गाँधी के कार्य-क्षेत्रों का निरीक्षण करने से पूर्व उनकी विश्व-सुख-भावनाओं पर प्रकाश डालना होगा, जो हमने आगे तीसरे अध्याय में किया है । विश्व-सुख-सिद्धान्त के विवरण के पहले यह आवश्यक है कि इस अध्याय में हम एक चलती नजर से यह देख लें कि विश्व की उत्पत्ति, स्थिति और गति ही क्या है क्योंकि उसी के आधार पर तो उन दोनों ने अपने अपने ध्येयों का निरूपण किया, और वही से उनके मतभेद का श्रीगणेश भी हो गया ।

विश्व-दर्शन कठिन है

विश्व एक बड़ी कठिन पहेली है, विशेषकर इसलिए कि उसके द्रष्टा बहुधा स्थूलदर्शी ही होते हैं । उसकी आन्तरिक सूक्ष्मदशाओं का दर्शन विरला कोई एकाग्र ही करने का प्रयत्न करता है । स्थूल ज्ञानेन्द्रिया स्थूल पदार्थों का ही ज्ञान करा सकती हैं । आधुनिक वैज्ञानिक यांत्रिक आविष्कारों की उत्तरोत्तर वृद्धि को देखते हुए यह सहज ही समझ में आ जाता है कि जब भौतिक सूक्ष्म क्षेत्रों के सूक्ष्म-पदार्थों का ज्ञान स्थूल ज्ञानेन्द्रियों द्वारा नहीं हो सकता तब हमें किन्हीं सूक्ष्म-शीघ्र-चेतन (Sensitive) यंत्रों की सहायता लेना पड़ती है, जैसे दूरदर्शी-यंत्र, सूक्ष्म दर्शी यंत्र, टेलीपेथी, टेलीविजन, रेडियो आदि । ज्यों ज्यों हम सूक्ष्म से सूक्ष्मतर और सूक्ष्मतर से सूक्ष्मतर क्षेत्रों में प्रवेश करते हैं, त्यों त्यों हमें अपने इन सूक्ष्म-शीघ्र-चेतन यंत्रों को अधिक से अधिकतर और अधिकतर से अधिकतम शीघ्र-चेतन-गुणकारी बनाना पड़ता है । परन्तु एक समय ऐसा आता है जब कि हमारे बाह्य यंत्र काम नहीं दे सकते । तब हमें अपनी बुद्धि, ध्यान-योग आदि आन्तरिक यंत्रों द्वारा काम लेना पड़ता है । विश्व के इन महीनातिमहीन क्षेत्रों का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने के लिये बुद्धि को भी उसी प्रकार कुशाग्र और निर्मल बनाकर रखना पड़ता है जिस प्रकार कि एक वैज्ञानिक या यंत्रकार को अपने यंत्र को उपयोगी

बनाये रखने के लिये उसे साफ-सुथरा, तेज, पैना, शीघ्रबोधी आदि रखना आवश्यक होता है। सच पूछा जाय तो अत्यन्त सूक्ष्म तत्त्व का ज्ञान तभी हो सकता है जब द्रष्टा में उसी तत्त्व में इस प्रकार तल्लीन होने की शक्ति आ जाय जैसे कि पानी दूध में मिलकर अपने निजी अस्तित्व को मिटाकर दूध के साथ एक रस हो जाता है, अथवा यह कहिए कि जैसे बहता हुआ पानी समुद्र के गहरे-स्थिर-विस्तृत-स्वरूप पानी में मिल जाता है।

विश्व-दर्शन की काल्पनिक झलक

विश्वदर्शन के लिये कल्पना कीजिए कि एक अत्यन्त सूक्ष्मतम शून्यस्वरूप वस्तु दुलकी और कपड़े की गेंद के समान तहो पर तहें लिपटाती गई। इन तहों में गेंद की तहों की अपेक्षा निम्न भिन्नताओं की भी कल्पना कीजिए।

(१) इनकी स्थूलता या सूक्ष्मता कपड़े की तहों के समान सब जगह एक ही भी नहीं होती। शून्याकार स्थिति से लेकर स्थूलतम स्थिति तक क्रमवद्धता ही इनका प्रधान लक्षण है।

(२) ये एक दूसरे से इतनी कम-बढ़ रहती हैं कि कही भी किसी समय या स्थान पर हम उन्हें भिन्न नहीं कर सकते और न उन्हें भिन्न ही कह सकते हैं।

(३) ये सजीव और सचेतन हैं, और इस कारण प्रत्येक तह के हर स्थान पर हर समय अनेक प्रकार के भिन्न-भिन्न शक्तिधारी जड़-चेतन पदार्थ बनते मिटते रहते हैं। जिस तह के जिम स्थान का जो पदार्थ होता है वह सारी सृष्टि अपने ही निवास स्थान को समझता है। उस स्थान के अतिरिक्त जो दूसरी तहें हैं उनका ज्ञान उसको नहीं रहता।

(४) कल्पना कीजिए कि गेंद का वृत्ताकार पूरा बन चुका है। उसकी अन्तिम बाह्यतम तह पर एक चेतन पदार्थ ऐसा है जो यदि यत्न करे तो धीरे-धीरे बाहर की तह में होता हुआ भीतर की तहों की ओर जा सकता है और अन्त में उसी शून्य स्वरूप के पास पहुँच सकता है जहाँ से गेंद दुलकना अर्थात् बनना आरम्भ हुआ था। इस यत्नशील चेतन को ही हम पूर्ण ज्ञानी कहेंगे क्योंकि उसे आरम्भ में लेकर अन्त तक का ज्ञान हो जाता है। परन्तु इस चेतन वर्ग के अनेक व्यक्ति अपने ही तह के कार्यों में गक रहते हैं और वही की चीज-वस्तुओं की घरा-मेती में अपनी बुद्धि, शक्ति आदि लगाने में व्यस्त रहते हैं।

विश्व-दर्शन की यथार्थ झलक

अब समझ लीजिये यह काल्पनिक गेंद ही विश्व है। उसकी भिन्न-भिन्न तहें ही

विश्व के भिन्न भिन्न क्षेत्र या लोक हैं, जिनमें उनकी गति-विधि के अनुसार नाना विधि, प्रकार, वर्ण, आकृति आदि वाले निर्जीव-सजीव अर्थात् जड़-चेतन पदार्थ हैं। उसकी सबसे ऊपर की तह ही जो अन्य और तहों की अपेक्षा अत्यन्त स्थूल है, मानो ससार का वर्तमान प्रत्यक्ष स्वरूप है। आकाश में जितने तारागण छोटे-बड़े स्थित हैं वे सब इसी बाह्यक्षेत्र के स्थूल दृश्य स्वरूप हैं। नक्षत्र विद्या (Astronomy) के जाननेवालों ने सिद्ध किया है कि आकाश में हमारे सूर्य सरीखे तथा उससे भी बड़े, अनेको नक्षत्र या तारागण हैं। अभी हाल की ताजी खबर है कि ब्रिटिश कोलम्बिया के डाक्टर जोसेफ पियर्स ने यह खोज की है कि एक तारा सूर्य से ८ गुना बड़ा है जिसकी गृह पथ पर घूमने की गति प्रति सेकण्ड १२२ मील है और दूसरा तारा सूर्य से १३ गुना बड़ा है और उसकी गति १९० मील प्रति सेकण्ड है।^१ हमारी पृथ्वी भी इन्हीं असंख्य नक्षत्रों में से एक है जो अत्यन्त लघु है। हमने विद्यार्थी जीवन में पढ़ा है कि जिस सूर्य को हम देख रहे हैं, उसके आस पास घूमनेवाले हमारी पृथ्वी समेत अन्य और असंख्य तारागण (नक्षत्र) घूमा करते हैं। इन सबको मिलाकर सौरमण्डल कहते हैं। नक्षत्र-विद्या-विशारदों का कथन है कि विश्व में ऐसे कई सूर्य हैं और कई सौरमण्डल। हमें यह भी पढ़ाया गया है कि हमारी पृथ्वी गोल है, सूर्य गोल है, चन्द्रमा गोल हैं और अन्य तारागण भी गोलाकार हैं—गेद के समान नहीं बल्कि अण्डाकृति के समान। इसलिये धर्म-शास्त्रों में यह लिखा मिलता है कि विश्व के गर्भ में अनेको असंख्य अण्ड हैं, और इन अण्डों में से असंख्य असंख्य अण्डों के समूह को एक एक ब्रह्माण्ड कहते हैं। विश्व में इस प्रकार के कई ब्रह्माण्ड हैं। इनका यदि कुछ अन्दाज लगाना हो तो कृष्ण पक्ष की रात्रि में आकाश की ओर नेत्र कर लेट जाइये और चक्षु इन्द्रिय को स्थिर करके देखिये तो अनेक असंख्य तारागण (अण्ड) अनन्त दिशाओं में फैले हुए दिखाई देंगे। ब्रह्माण्डों के इन प्रत्येक अण्ड या पिण्ड में अनकूते प्रकारादि के जड़-चेतन पदार्थ हैं। हमारी पृथ्वी तो इन कई एक अण्डों की आकृति की दृष्टि से इतनी छोटी है कि जैसे एक कटहल फल के सामने राई का दाना हो। इस राई बराबर पृथ्वी पर हम देखते हैं, वंशुमार छोटे-बड़े दृश्य-अदृश्य जड़ और चेतन पदार्थ वनते-मिटते रहते हैं। उनमें से मनुष्य भी एक है। जरा विचारिये? इस महान् विश्व में मनुष्य सरीखे एक जन्तु का क्या स्थान हो सकता है। फिर भी अभी तक जो कुछ कहा गया है वह केवल अण्डादि की स्थूल आकृतियों एवं सख्याओं के विषय

१ हिन्दी दैनिक 'नवभारत' (जवलपुर ता० २-१-१९५३), (डाक सत्करण ता० ३-१-१९५३)।

मे ही तो कहा गया है। अब विचार कीजिये कि इनमे से कई एक ऐसे है जो एक दूसरे से कोटियों मील दूरी पर हैं जिनका प्रकाश एक दूसरे के पाम कई सैकड़ों वर्षों में पहुँच पाता है, जिनके बनने-मिटने अथवा जिनकी उत्पत्ति-नश्य की क्रियाओं की पूर्ति के लिये सहस्रो युग व्यतीत हो जाते हैं, जो आकर्षण एवं गुरुत्वाकर्षण शक्ति के कारण अपनी अपनी कीलों पर घन-मन घन-मन घूमते-घूमते अपने अपने सूर्य के जाम पास नित्य-प्रति अपने अपने निश्चित मार्ग पर बिना टकराये, बिना मार्ग-च्युत हुए, सलग्न हैं। इस प्रकार विचार आने पर आश्चर्य और विस्मय से शरीर के रोगटे खड़े हो जाते हैं, और शरीर में मिहरन और कम्पन उठने लगते हैं। यही विश्व का विराट रूप है, और वह भी केवल बाह्यरूप, आन्तरिक सूक्ष्म नहीं। इस विश्वरूप को देखकर यह विचार आये बिना नहीं रहता कि इसको नियंत्रण करनेवाली कोई न कोई शक्ति अवश्य होनी चाहिए। यदि यह कहा जाय कि समस्त विश्व इस शक्ति रूप भगवान के उदर में अथवा गर्भ में या मुख में स्थित है, जैसा कि घम-ग्रन्थों में बहुधा कथा-वार्ताओं के रूप में लिखा हुआ मिलता है, तो क्या हानि है। बालक राम ने हँसते हँसते अपने मुख में कौआ को तथा कृष्ण ने अपने उदर में अर्जुन को इसी महान् विश्व का दर्शन कराया था। कौआ की दृष्टि तीक्ष्ण होती है, और अर्जुन को दिव्य चक्षु दिये गये थे। जिनमें देखने की शक्ति है वे ही इस विराट् विश्व को झाँका देख सकते हैं। यही रहस्य है इन धार्मिक कथाओं में। इसी विश्व-दर्शन में आप देखेंगे गाँधी का आत्म-समर्पण अथवा शून्य (zero) का सिद्धान्त निहित है।

विश्व में मनुष्य की स्थिति

जब इस महान् असीम विश्व का दृश्य हमारी आन्तरिक दृष्टि के सम्मुख समूचे रूप से झलक उठता है, तब मालूम पड़ता है कि मनुष्य वर्ग की स्थिति उसके बीच में इतनी ना कुछ के बराबर है जितनी कि हिमालय पर्वत के बीच में एक ककण की, महासागर के अन्तरगत पानी के एक बूद की, अथवा एक भारी तूफान में एक तिनके की होती है। विश्व को नियंत्रित रूप से धारण करने और उसकी गति-विधि को नियमित रूप से चलाने वाली शक्ति के कुछ स्वाभाविक नियमों के हाथ की वह एक कठपुतली मात्र है जिनके अनुसार उसे परवश चलना ही पड़ता है।

विश्व-सम्बन्धी दो विचारधाराएँ

इन स्वाभाविक नियमों में से एक नियम यह भी है, कि मनुष्य अपनी मानसिक एवं बौद्धिक शक्ति के कारण बिना सकल्प-विकल्प के नहीं रह सकता। सोचना

विचारना उसका स्वभाव है। इसीलिये जब उसने अपनी स्थिति विश्व में देखी तो उसके मन में विचार उठा कि यह विश्व क्यों हुआ, कब हुआ, कैसे हुआ, कब तक रहेगा और कौन इसे धारण किये है, और उसकी इसमें क्या स्थिति है तथा कैसी होनी चाहिये। विश्व कब हुआ और कब तक रहेगा इन दो के विषय में तो तत्त्ववेत्ताओं में कोई मतभेद नहीं है क्योंकि सभी उसे अनादि और अनन्त मानते हैं। परन्तु अन्य प्रश्नों के उत्तर ढूँढ़ने के लिये दो विभिन्न विचार-धाराएँ प्राचीन काल से ही बहती आ रही हैं। एक है आधिभौतिक विचारधारा (Materialism) और दूसरी है आध्यात्मिक विचारधारा (Spiritualism)।^१ पहले वर्ग के तत्त्ववेत्ता विश्व के मूल स्वरूप में ही उलझकर रह जाते हैं, और दूसरे वर्ग के उस स्थूलता के परे उसके आदि स्वरूप तक पहुँचते हैं जिसे वे आत्मा (Spirit or Soul) कहते हैं। यद्यपि प्राचीन काल में ही पूर्वीय और पश्चिमीय दोनों गोलाओं के देशों में दोनों प्रकार की विचारधाराओं के तत्त्ववेत्ता समय समय पर विद्यमान रहते आये हैं, तथापि साधारणतः यह सर्वमान्य है कि पूर्व में आध्यात्मवाद की प्रधानता रही है और पश्चिम में भौतिकवाद की। फिर भी जब से पूर्वीय देशों पर पाश्चात्य राज्याधिकारियों का आधिपत्य प्रारम्भ हुआ तब से पूर्वदेशीय प्रजाओं पर पाश्चात्य भौतिक शिक्षा एवं सस्कृति का इतना अधिक प्रभाव पड़ता गया कि वहाँ का शिक्षित कहलाने वाला प्रायः ग़र्ब समाज अपनी प्राचीन शिक्षा-प्रणालियों एवं आचार-विचारों को भुला बैठा, और पार्थिव पराधीनता के साथ ही साथ न केवल मानसिक बल्कि आत्मिक पराधीनता की भी वेड़ियों से जकड़ गया। फलतः समाज की शारीरिक, मानसिक तथा आध्यात्मिक तीनों वृत्तियाँ अघोगति को प्राप्त होती गईं। इस दुर्घर्ष दुर्गति का प्रखर प्रमाण भारतवर्ष में विद्यमान था। वह अपनी पूर्व सस्कृति को खो चुका था, और बची-बूची खोता जा रहा था। अपने राज्य-स्वामियों की नकल कर भौतिक-वाद में उसकी रुचि बढ़ती जा रही थी। इस तरह दोनों पश्चिम और पूर्व के साहित्यिक एवं व्यावहारिक दोनों क्षेत्रों में भौतिकवाद का पूर्ण आतंक फैल रहा था। जहाँ कहीं साहित्य क्षेत्र से आध्यात्मिक ध्वनि उठती थी, तो व्यावहारिक दुनिया की धीगा-धीगी के बीच वह डूबी हुई ही थी।

१ एक अधिदैवत पक्ष और है, परन्तु उसका अस्तित्व इन्हीं दो में आ जाता है, जैसा कि, तिलक जी ने गीता-रहस्य में बताया है।

विश्व-सुख-भावना की पृष्ठ-भूमि

जीव-मात्र में सुख की आकांक्षा

किसी भी मनुष्य के पास पहुँच कर उसमें पूछिए कि तुझे जो कुछ सर्वाधिक प्रिय लगे वह भाग, तो आपको दो उत्तरों में से एक उत्तर मिलेगा, तीसरा नहीं। या तो वह कहेगा कि मुझे सुख चाहिये, या वह हिमी ऐसी वस्तु का नाम बतायेगा, जिसके प्राप्त होने से वह सुख-लभ प्राप्त करने की इच्छा करता है। मानसिक या आध्यात्मिक चाहनाओं में भी उक्त वस्तु, सज्ञा के अन्तर्गत आ जाती है। गरज यह कि प्रत्येक मनुष्य को चाहे वह धनी हो या गरीब, बूढ़ा हो या जवान, पुरुष हो या स्त्री या तपुनक सुखाकांक्षा मन्त्रको रहती है। सुख ही उसके जीवन का सर्वाधिक लक्ष्य रहता है। चगचर सभी प्राणजारी मनुष्य चाहते हैं, जैसा कि अभी कुछ काल पहले सर जगदीशचन्द्र बोस ने अपनी रासायनिक और वैज्ञानिक परीक्षाओं के द्वारा सिद्ध करके वैज्ञानिक क्षेत्र में उथल-पुथल मचा दी थी। मेरा निजी अनुमान तो यहाँ तक है कि पर्याग-मिट्टी आदि मरीचे जड़ कहे जाने वाले पदार्थों को भी अपने अपने टग से सुख-दुःख की अनुमति होती है। सम्भव है, भविष्य में मर बोस सरीखे कोई पदार्थ-विज्ञानी इस बात को अपने यनों द्वारा प्रत्यक्ष सिद्ध करके दिखा सके। भिन्न-भिन्न प्रकार की मिट्टी में यथा विविध अन्य नयोंगो के मिलने पर भिन्न-भिन्न प्रकार के अन्न, वनस्पति या जीव-जन्तु पैदा करने के गुण होते हैं, यह अभी भी मालूम है। यदि उसमें मजीवता न होती तो उत्पादन कहा से होता ?^१ हमारा तात्पर्य

१ प्राणि-समाज का क्षेत्र विस्तृत ही होता जाता है। वैज्ञानिक अनुसंधान भी इसमें अपना योग दे रहे हैं। नोबेल पुरस्कार विजेता जगत् प्रसिद्ध भारतीय वैज्ञानिक डाक्टर सी० बी० रमन ने हाल में प्रकट किया है कि रवों के अणुओं में गति होती और नर्तन होता है। उन्होंने कहा—“प्रत्येक ज्ञात ठोस पदार्थ रवा (crystal) ही है। रवों का सार उसकी आन्तरिक व्यवस्था है, जो कि नियम और व्यवस्था का सर्वोच्च प्रतिनिधित्व करती है।” (देखो ‘भारत ज्योति’ वम्बई, दि० १-२-१९५३ का)। डाक्टर रमन के इस कथन से यही सिद्ध होता है कि सृष्टि का कण कण

केवल इतना ही है कि विज्ञान का काम ही यह होता है कि एक समय की असम्भव और हास्यास्पद प्रतीत होनेवाली बात को वह दूसरे समय में प्रामाणिक सिद्ध करके दिखा देता है। अभी ४०-५० वर्ष पहले की बात है कि रामायण में वर्णित पुष्पक विमान का उड़ना, हनुमान का आकाश मार्ग से आना-जाना, आकाश में युद्ध करना, आकाश से अग्नि-धुआ आदि बरसाकर शत्रुसेना को परेशान करना इत्यादि इत्यादि बातें निरी गप्पें समझी जाती थीं। परन्तु वे ही सब बातें आधुनिक आविष्कारों के कारण आज हमारे सामने रोजमर्रा की सत्यता दिखाई देने लगीं। इसी तरह जब हम यह सुनते-पढ़ते थे कि प्राचीन योगी और ऋषि अपने योग-बल के द्वारा अत्यन्त दूर की वार्ता को सुन लिया करते थे, एव दृश्यों को देख लिया करते थे, तब हमें विश्वास नहीं होता था, परन्तु आज जब रेडियो और टेलीविजन आ गये तो हमारा विश्वास उन पूर्व वार्ताओं में हो उठा। सारांश यह कि विश्व में—हमारे जड़-चेतन रूपी विश्व में—सुख-दुःख रूपी द्वन्द का सर्वव्यापी नियम है। यदि जड़ कहे जानेवाले पदार्थ नहीं, तो कम से कम समस्त चेतन पदार्थ दुःख से मुक्त होकर सुख-भोगी बनने के लिये लालायित रहते हैं। अध्यात्म-बल वाले महात्मा जन समस्त जड़-चेतनमय विश्व के कल्याण की कामना से प्रेरित होकर अपने कर्मों का निर्धारण करते हैं। परन्तु बहुधा देखने में यह आता है कि अधिकांश महापुरुषों का ध्येय केवल मनुष्य-समाज को सुखी बनाने का रहता है। यह एक दूसरी बात भले ही हो जाय कि उन्हें मनुष्य-सुख की कामना को सिद्ध करने के अभिप्राय से किसी दूसरे प्राणियों आदि का भी हित-चिन्तन करना पड़े। ऐसी

सजीव है। उनका उक्त कथन इस पुस्तक के लेखन के बाद प्राप्त हुआ। इससे इसका फुटनोट में उल्लेख किया जा रहा है।

Dr C V Raman, Nobel Laureate in Physics, told a students' gathering here last evening that he was now studying the dance of atoms in crystals and trying to find the rates of their movement

Dr Raman, who was delivering the valedictory address of the Mathematics and Science Association of St Joseph's College, said the study of crystallography was a very interesting and inexhaustible one "Every known solid was a crystal The essence of the crystal was its internal order which was the supermost representation of law and order", he said —PTI

दशा में अन्य प्राणियों को सुख पहुँचाने का कार्य प्रधान नहीं, गीण रहता है। मार्क्स और गांधी की विश्व-कल्याण की भावनाएँ भी मनुष्य-समाज से सीमित हैं। मनुष्य-समाज ही उनका विश्व है, हालाँकि सारे विश्व के मुँगावले में उसका अस्तित्व इतना छोटा है जैसे समुद्र में जल-चिन्दु। परन्तु इस सम्बन्ध में गांधी का दृष्टिकोण मार्क्स के दृष्टिकोण की अपेक्षा अधिक व्यापक है। अध्यात्मवादी होने के कारण उनका लक्ष्य मनुष्य-समाज के घेरे से भी कहीं कुछ बाहर निकल आया है। अतः अब हमें भी अपना दृष्टिकोण केवल मनुष्य-समाज से सम्बन्धित रखकर विचारना चाहिये कि अपनी इस पृथ्वी पर सुख-भावनाओं का कब कौन प्रचार रहा, उन्होंने मनुष्य-जीवन को किस भाँति प्रभावित किया तथा मार्क्स व गांधी ने तत्सम्बन्धी किन भूमिकाओं को अपनाया।

ऐतिहासिक दृष्टि से सुख-प्रसार की क्षलक

इतिहासवेत्ताओं का कहना है कि अत्यन्त प्राचीनकाल में मनुष्य अन्य पशुओं की भाँति जंगलादि में अकेला विचरता था। इस दृष्टि से मनुष्य की प्राथमिक सुख-भावना पशुओं के समान केवल इन्द्रिय-विषय-भोग के लिये सज्जित रूप में ही रही होगी। मानुषिक सुख-भावना का यथार्थ रूप उस समय से प्रारम्भ होना समझना चाहिये जब वे प्रेम-वर्ण पुरुष-स्त्री ने एक सग रहना प्रारम्भ किया। उसी समय में पशुवत् स्वसुख के साथ परसुख का मिश्रण होने लगा। तत्पश्चात् सन्तानोत्पत्ति, कोटुम्बिक वृद्धि, सघ-जीवन, कौमी संगठन, राष्ट्र-राज्य स्थापन एवं राष्ट्र परराष्ट्र-सम्बन्ध जिस-जिम क्रम से प्रसारित होते रहे उस-उस क्रम से स्वसुख और परसुख का सम्बन्ध निश्चित होता रहा।

व्यक्तिगत और सामाजिक सुख का सम्बन्ध

उपर्युक्त ऐतिहासिक कथन तथा वर्तमान प्रत्यक्ष स्थिति के अवलोकन से यह विदित हो जाता है कि मनुष्य का व्यक्तित्व समाज के नानात्व में मिश्रित है। अतः व्यक्तिगत सुख-भाव सामाजिक सुख-भाव से विलग नहीं रह सकता। उनका पारस्परिक सम्बन्ध इतना बढ गया है कि एक दूसरे के द्वारा किसी भी दशा में त्याज्य या तिरस्कृत नहीं हो सकता। फिर भी देखने में यह आता है कि असीम कालान्तर के होने पर भी व्यक्तिगत स्वार्थमय पाशविक सुख समय-समय पर अपने विरुद्ध ठठे हुए भयकर से भयकर विरोध का सामना करता हुआ अभी भी समाज में टाँग अड़ाये जा रहा है, और एक गांधी या मार्क्स क्या, अनेक गांधी और मार्क्स के होने पर भी, हमारा विश्वास है, भविष्य में किसी न किसी रूप में जब तक सत्कार

कायम है, टाँग अड़ाये रहेगा। यद्यपि सार्वलौकिक सङ्घ (World Federation) की चर्चा से, देश में अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय की स्थापना से, राष्ट्रों की संयुक्त व्यवस्था (United Nations Organization) से, एवं भिन्न भिन्न नाम की, भिन्न-भिन्न देशों में, भिन्न-भिन्न समय पर अन्तर्राष्ट्रीय परिपदों या सम्मेलनों के होने से कई एक आशावादी सर्व-सुख-साम्राज्य की आशा बाँधते हुए पाये जाते हैं, तथापि स्वार्थ महाराज भीतर ही भीतर अनेक भेष धारणकर सुख की भावी आकांक्षाओं पर प्रायः पानी-सा फेरते हुए अपनी मस्तानी चाल से चलने में नहीं चूकते।

आधिभौतिक सुख

इसका कारण क्या है। स्वसुख। स्वसुख खुद कुछ बुरा नहीं है। बुरा यदि है तो 'स्व' अर्थात् खुदपन, अपना पन, मैं पन, ममत्व (मेरा पन) या अहंकारत्व, जिसमें सुख ने अपना गहरा स्थान बना लिया है। जब तक यह स्व (मैं पन) शरीर से बंधा हुआ रहता है, जब तक वह शरीर को अपना सर्वस्व समझता है अथवा जब तक वह स्थूल क्षेत्र को पार करके अन्तःकरण रूपी सूक्ष्म क्षेत्र तक नहीं पहुँच जाता, बल्कि यह कहिये कि जब तक वह अहंकारत्व को परत्व में नहीं मिला लेता तब तक द्विधा शारीरिक सुख की भावना बनी ही रहती है। तब तक यह भावना बनी रहती है कि यह मेरा सुख है यह तेरा सुख है। इस प्रकार का सुख क्या है मानो खुदगर्जी है। इसके धर्म-शास्त्रों में कई नाम मिलते हैं, जैसे मोह, लौकिक या ऐहिक सुख, बाह्य सुख, विषय-वासनायें, इन्द्रिय-सुख, स्वार्थसुख, भौतिक या आधिभौतिक सुख इत्यादि।

सुख-विभाग का संक्षिप्त दृश्य

सुख की समीक्षा विभिन्न दृष्टिकोणों से की जाती है। जिस दृष्टिकोण से उसे देखते हैं उसी के अनुकूल उसका नाम दिया जाता है। मूलतः वह दो दृष्टिकोणों से देखा जाता है, एक व्यक्तित्व की दृष्टि से और दूसरा समाज की दृष्टि से। व्यक्तित्व की दृष्टि से जब विचार करते हैं तो प्रधानतः दो लक्ष्य रहते हैं। एक लक्ष्य के अनुसार उसे लौकिक सुख और पारलौकिक सुख में विभक्त कर लेते हैं। दूसरे लक्ष्य के अनुसार उसे तीन विभागों में विभक्त कर लेते हैं, यथा—भौतिक सुख, मानसिक सुख और आत्मिक सुख। इन तीनों को कोई कोई क्रमशः आधि-भौतिक, बौद्धिक और आध्यात्मिक, सुख भी कहते हैं। कोई कोई इनके साथ एक और चौथा सुख जोड़ देते हैं जिसे आधिदैविक सुख कहते हैं, अर्थात् वह सुख जिसे

आजकल के निरीश्वरवादी लोग आकस्मिक सुख कहना पसन्द करेंगे। भारतीय तत्त्ववेत्ताओं ने इस दृष्टि से कि सुख जव्य भ्रमोत्पादक न हो—उसे दो भिन्न सजाएँ दी। उन्होंने पारलौकिक अथवा आध्यात्मिक सुख को उच्चकोटि में रखा और उसे ही यथार्थ सुख (bless) या स्वर्गीय सुख (heavenly happiness) आदि कहकर पुकारा। बाकी अन्य सब सुखों को जो लोक, भूत, शरीर, इन्द्रिय अर्थात् विषयो से सम्बन्ध रखता है उसे 'मोह' नाम दिया। बौद्धिक सुख के विषय में यह कहा जाता है कि बुद्धि की तामसिकता और सात्विकता के अनुरूप ही उसके द्वारा प्राप्त सुख क्रमशः 'मोह' और 'सुख' सज्ञा को प्राप्त करनेवाला होता है।

अब जब हम सुख का निरीक्षण समाज के दृष्टिकोण से करते हैं तो सुख विभाग दो प्रकार से किया जा सकता है। एक तो जब हम निखिल समाज को एक व्यक्ति (entity or individual) के रूप में मान लेते हैं, और दूसरा वह जब हम व्यक्ति-विशेष के व्यक्तित्व को समाज के व्यक्तित्व से भिन्न मान लेते हैं। पहली दृष्टि से सामाजिक सुख की समीक्षा भी उपर्युक्त व्यक्तिगत सुख-समीक्षा की विधि में की जाती है। परन्तु दूसरी दृष्टि से जब समाज के अस्तित्व पर विचार करते हैं तो तीन प्रकार से सुख-विभाग हो जाता है। ये विभाग उस नीति पर आधारित रहते हैं जो व्यक्तियों को समाज के प्रति उनके कतव्यों का स्मरण दिलाती है। इस कर्तव्य नीति के अनुसार देने जाने पर कुछ सुख ऐसे दिखाई देते हैं जिनमें केवल स्वार्थ पर विचार रहता है, कुछ ऐसे होते हैं जिनमें केवल परार्थ पर विचार रखा जाता है और कुछ ऐसे होते हैं जिस में अपना और पराया दोनों के सुख का विचार रखते हैं। इन भेदों के अनुसार ये सुख स्वार्थ सुख, परार्थ सुख और स्वार्थ-परार्थ सुख कहलावेंगे।

कोई कोई सुख-समीक्षक अध्यात्मवादी होने के कारण समस्त ससार को एकमयी समझकर सबके सुख को ही सुख समझते हैं। इस प्रकार के लोग 'स्व' का अर्थ तीन प्रकार से लगाते हैं। एक वह निम्नतम कोटिका शारीरिक 'स्व' जिसके अनुसार मनुष्य में केवल लौकिक सुदृग्दर्शी मरी रहती है। ऐसा मनुष्य अपने ऐहिक सुख के लिये अवयव से अवयव काम करने में नहीं चूकता। दूसरा वह बौद्धिक या मानसिक 'स्व' जिसके अनुसार मनुष्य अपनी बुद्धि का प्रयोग कर अपने और पराये सुख का ख्याल करके लोक-नीति को निवाहता है। और तीसरा वह 'स्व' जिसके अनुसार सर्व ससार एकमयी हो जाता है तब यह छोटा 'स्व' (self) बृहत् 'स्व' (Self) हो जाता है। यह बृहत् 'स्व' प्रकृति को आश्रित रखने वाला वह 'अह' हो जाता है जिसका आरोप कृष्ण ने अपने ऊपर करके अर्जुन को अनेक पदों द्वारा गीता में समझाया है जैसे "अहमिदं कृत्स्नमेकाशेन स्थितो जगत्" (१०।४२) या

“अहं कृत्स्नस्थजगत प्रभव” (७।६) इत्यादि। इस तरह ‘स्व’ की मूल व्याख्या, जहां तक हमें स्मरण है, हमने भूतपूर्व थियासाफिस्ट एफ, टी, ब्रूक्स की पुस्तक दी गॉस्पिल ऑफ लाइफ (The Gospel of Life) अर्थात् जीवन का सन्देश भाग १ में, जो गीता पर आधारित थी, लगभग ४० वर्ष पहले उस समय पढ़ी थी जब हम विक्टोरिया कालेज ग्वालियर के विद्यार्थी थे। पुस्तक तो किसी पुस्तक प्रेमी ने अपनी सन्दूक में रख ली, पर वह हमारी स्मृति को अपने पास न ले जा सके। अतः उसी स्मृति का आश्रय लेकर हमने यह लिखा है, क्योंकि बाद में हमें दूसरी पुस्तक प्रयत्न करने पर भी प्राप्त न हो सकी। ‘स्व’ का यह विभाग श्री लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक के उस विभाग से भिन्न है जो उन्होंने अपने अनुपम ग्रन्थ गीता रहस्य में बताया है, क्योंकि उन्होंने नैतिक दृष्टि से आधिभौतिक सुखवादियों के विभाग किये हैं न कि अध्यात्म की दृष्टि से। तिलक द्वारा किये विभागों का उल्लेख आप को आगे मिलेगा।

सामाजिक दृष्टि से सुख-नीति का विकास

अभी हम कह चुके हैं कि यदि समाज व्यक्ति के रूप में देखा जाय तो उसके सुख की समीक्षा शारीरिक या भौतिक, मानसिक या बौद्धिक, एवं आध्यात्मिक दृष्टि से की जा सकती है, और यदि उसका अस्तित्व व्यक्ति-विशेष से सम्बन्धित रूप से देखा जाय, तो उस सुख की समीक्षा स्वार्थ, स्वार्थ-परार्थ, और परार्थ दृष्टि से की जायगी। चूंकि विषय विभाग विषय-ज्ञान को सरल बनाने का साधन मात्र होता है न कि उसका सम्पूर्णतः पृथक्करण करने का, इसलिये पाठक हमारे दिये हुए विभागों को पढ़ते समय यथास्थान पर उनके पारस्परिक सम्बन्ध का भी ध्यान रखें वा विचारें।

(१) भौतिक सुख की प्राथमिक स्थिति

नीति (ethics, or morals) शब्द कहने से एक से अधिक व्यक्तियों के अस्तित्व का भाव आता है। एक का दूसरे के प्रति क्या कर्तव्य हो और एक दूसरे के साथ में रहकर कैसे सुख प्राप्त करे, यही नीति का विषय है। यह हम पहिले कह चुके हैं कि प्राथमिक काल में मनुष्य पशुवत् जंगलों में रहा करता था। उस समय उसे एक दूसरे के संग रहने की आवश्यकता नहीं थी। संग रहने की प्रथम सीढ़ी पुरुष-स्त्री संयोग हुआ। तभी से हमारी समझ में नीति का बीज पड़ा, जो बाद में गर्भ के बालक के समान अदृश्य रूप होकर वृद्ध होता गया तथा कुछ काल पश्चात् दृश्यमान हुआ। दृश्यमान होने पर ही लोगो ने समझा कि अब नीति का उद्भव

हुआ, और यह उद्भव उस समय का बताते हैं जब लोगों में समाज के प्रति परार्थ की भावनाएँ उठने लगीं। स्वार्थ-भावनाओं में इन परार्थ-भावनाओं का विकास क्रमशः किस प्रकार हुआ वही हम देखेंगे।

(२) स्वार्थ-प्रधान भौतिक सुख-नीति

सर्वप्रथम मानुषिक जीवन भौतिक ही था, यह इतिहास, विज्ञान, तर्क और विवेक से सिद्ध होता है। इस भौतिक जीवन की सच से प्रथम गीढ़ी स्वार्थ थी। इसलिये लो० मा० तिलक ने आधिभौतिकवादियों को तीन विभागों में विभक्त किया है—(१) केवल स्वार्थी, (२) दूरदर्शी स्वार्थी और (३) उभयवादी अर्थात् उच्च-स्वार्थी। बात ऐसी नहीं है कि उक्त तीन प्रकार की नीति-भावनाओं के लोग किन्हीं काल-विशेषों में ही पाये जाने थे। सच बात यह है कि अभी भी उक्त भावनाओं के प्रतिपादक कम अधिक मात्रा में पाये जाते हैं। फिर भी उनकी प्रचलना और न्यूनता के अनुसार उनका काल-निर्माण भी किया जा सकता है।

(अ) केवल या निरा स्वार्थ

सबसे पहले वग में उन लोगों का समावेश हो जाता है जिनका मत प्राचीन-कार्लान् भातीय अर्थात् आर्यगण्ड निवार्मी चार्वाक, आभाषक एवं वाममार्गियों के मत में थोड़े-बहुत हेर-फेर से मिलता-जुलता है। चार्वाक के नाम पर एक कहावत मशहूर है “ऋण कृत्वा घृत पिवेत” अर्थात् “ऋण लेकर भी घी पिया जाय”। इस कहावत का तात्पर्य यह है कि चार्वाक के मत में यह पचभूतात्मक शरीर ही सब कुछ है। इसके परे आत्मा जैसी कोई चीज नहीं। उसका कहना था कि “जब पञ्च-महाभूत एकत्र होते हैं तब उनके मिलाप से आत्मा नाम का एक गुण उत्पन्न हो जाता है, और देह के जलने पर उसके साथ-साथ वह भी जल जाता है, इसलिए विद्वानों का कर्तव्य है कि आत्म-विचार के झझट में न पड़े” इस मत के लोगों की दृष्टि में न आत्मा न ईश्वर। जो कुछ है वह उस देह के रहते-रहते तक ही है। इसलिये येन-केन प्रकारेण जीवन भर मजा-मौज उड़ाते रहना चाहिये। उनके जीवन-मिद्वान्त का सूत्र निम्नपक्तियों में व्यक्त किया हुआ पाया जाता है। यावज्जीव सुख जीवेन्नाऽस्तिमृत्योरगोचर। भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुत ॥ (यावज्जीव मुख जीवेत्) जब तक जीव है तब तक सुख में जियो (मजा-मौज उड़ाओ) क्योंकि उसका अन्त देह के साथ ही हो जाता है।

इस मत से मिलता-जुलता पश्चिमी गोलार्द्ध के देशों में भी एक इपीक्यूरियन्स के नाम से प्रसिद्ध मत था, जिसका उद्देश्य भी यही था 'खाओ, पिओ और मौज उड़ाओ' (Eat, drink and be merry)। तत्त्ववेत्ता इपीक्यूरस के अनुयायी इपीक्यूरियन्स कहलाते थे। अगले अध्याय में आपको मिलेगा कि इसी इपीक्यूरस के तत्त्वज्ञान में मार्क्स ने डाक्ट्रेट की उपाधि प्राप्त की थी।

इसी के अनुरूप हमें महाभारतान्तर्गत पाराशर गीता में यह लिखा मिलता है, "यदिष्टं तत्सुखं प्राहु द्वेष्टं दुःखमिहेष्यते"। अर्थात् जो कुछ हमें इष्ट है वही सुख है, जिसका हम द्वेष करते हैं वही दुःख है।^१

इसी तरह नैयायिकों ने सुख-दुःख की व्याख्या 'वेदना' कहकर इस प्रकार की है "अनुकूल वेदनीय सुख" और "प्रतिकूल वेदनीय दुःख"। अर्थात् जो वेदना हमारे अनुकूल है वह सुख है, और जो वेदना हमारे प्रतिकूल है वह दुःख है।

तिलक जी ने "यदिष्टतत्सुख" की आलोचना करते हुए लिखा है कि "उसे शास्त्र की दृष्टि से पूर्ण निर्दोष नहीं कह सकते, क्योंकि इस व्याख्या के अनुसार 'इष्ट' शब्द का अर्थ इष्ट वस्तु या पदार्थ भी हो सकता है और इस अर्थ को मानने से इष्ट पदार्थ को ही सुख कहना पड़ेगा। उदाहरणार्थ, प्यास लगने पर पानी इष्ट होता है परन्तु इस बाह्य पदार्थ 'पानी' को सुख नहीं कहते।" नैयायिकों की व्याख्या के विषय में तिलक जी ने लिखा है कि उनकी "उक्त व्याख्या से बढ़कर सुख-दुःख का अधिक उत्तम लक्षण बतलाया नहीं जा सकता, क्योंकि ये वेदनाएँ जन्मसिद्ध अर्थात् मूल की और अनुभवगम्य हैं।"^२

उक्त आलोचनाओं को देखने से यह ज्ञात होता है कि तिलक जी ने प्रथम सिद्धान्त की केवल भाषा पर विचार किया है, और दूसरे सिद्धान्त के केवल भाव पर विचार रखा है। हमारी समझ में सिद्धान्त की जाँच के लिए सर्वप्रथम सिद्धान्ती का भाव देखना चाहिए, और फिर यह भी देखना चाहिए कि वह भाव सही सही भाषा के द्वारा व्यक्त किया गया है या नहीं। चूँकि श्रेष्ठ जनों के शब्द जन-साधारण के लिए अनुकरणीय होते हैं इसलिए यह परमावश्यक होता है कि अनुकरणीय भाव अनुकरणीय भाषा में ही व्यक्त किया जाय। दूसरे शब्दों में, भाव-प्रदर्शन करने-वाली भाषा एक तो इतनी सूत्ररूपी हो कि भावी मन्तान उसे आसानी से स्मरण रख सके, और इतनी सरल-सीधी हो कि उसके एक में अधिक अर्थ न हो सके।

१ गीता रहस्य, पृष्ठ ९४-९५।

२. गीता रहस्य, पृष्ठ ९४-९५।

उससे केवल एक ही अर्थ निकले, और वह अर्थ भी केवल सिद्धान्ती का भाव-सूचक हो। इस कसौटी पर कसने से उपर्युक्त सभी सिद्धान्त, हमारी अल्पमति के अनुसार अनुपयुक्त हैं। आज यदि कोई अध्यात्मवादी यह न कहे कि 'सुख-दुःख में सम रहकर जीवनानन्द करो' और केवल इतना ही कहे कि 'जीवनानन्द करो' तो उनके सिद्धान्त में कोई हानि नहीं होगी, पर यह भी निश्चय है कि कालान्तर में उनका अनर्थ किया जाने लगेगा, क्योंकि वह द्विअर्थवाची है। इसीक्विरियन्स, महा-भारतान्तर्गत पराशर, तथा नैय्यायिकों के सिद्धान्तों में हमें यही दोष दिखाई देता है। जब यह देखा गया कि 'इष्ट' अथवा 'अनुकूल वेदना' आदि की तृप्ति करनेवाली क्रिया का सुप्त-सजा दी जाने से विषय-वासना की वृद्धि होती है और परार्थ का त्याग किया जाता है, तो कुछ लोगों ने उनके प्रत्यक्ष अर्थ की तोड़-मरोड़ करना शुरू की। वे 'इष्ट' वा 'अनुकूल वेदना' का आरोप प्रतिपक्षी पर करके अर्थ समझाने लगे और कहने लग कि "जो कुछ तू चाहता है कि दूसरे मनुष्य तेरे साथ करे, वही तू उनके प्रति कर, क्योंकि यही नियम है और भविष्यवाणी भी।" उदाहरणार्थ 'अ' 'व' को मारकर सुख चाहता था। उसने 'व' को मारा। उक्त सिद्धान्तों के प्रत्यक्ष अर्थ के अनुसार 'अ' को सुख हुआ। परन्तु उक्त अर्थ-कर्ताओं के अनुसार वह सुख नहीं कहा गया। क्योंकि 'मारा जाना' 'व' के लिए न तो 'इष्ट' हो सकता है, और न 'अनुकूल वेदना' ही। गरज यह कि सिद्धान्त स्पष्ट भाषा में एकार्यवाची ही हो। भाषा-दोष जब इतना अनर्थकारी हो सकता है, तब भाव-दोष पर जो कुछ कहा जाय वह सब थोड़ा ही होगा। यह भाव-दोष उन सब लोगों के सिद्धान्तों में रहता है जो केवल आधिभौतिक वादी होते हैं, क्योंकि वे जीवन-ऐक्य पर ध्यान नहीं खींचते, केवल जीवन-क्षण को पूर्ण-जीवन कहकर दर्शाते हैं। इस प्रकार के लोगों को गीता में बार-बार मग्नकारी न कहकर विग्रहकारी बताया है। ये विद्वत्तापूर्ण लच्छेदार बात करने में बड़े निपुण (वेदवादरता पुष्पिता वाच वदन्ति)^१ लोग कहा करते हैं कि यहाँ के सिवाय और कुछ है ही नहीं (नान्यदस्तीतिवादिन)। जगत् उनकी दृष्टि में निराश्रय, असत्य एवं निरीश्वरी है। ये रात-दिन अपने कामोपभोगों की चिन्ता में लगे रहते हैं, जो कभी पूरे ही नहीं हो पाते। आशा-याशों में बँधे रहते हैं, जिनसे कभी मुक्त नहीं हो पाते। यह लिया, वह लूंगा, इसे मार गिराया, उसे मारना बाकी है इत्यादि इत्यादि बातों के पीछे जीवन वरवाद करते रहते हैं। इस तरह ये अपने निरा-स्वार्थ में लगे रहकर अभिमान-दम्भ-पाखण्ड के राग अलापते

१ Bible, 5 Mathew 7/12 (Sermons on the Mount)

२. गीता २।४२।

हुए कामरूपी तृष्णा में फँसे असफलताओं पर निराशा और क्रोधाग्नि में जलते-भुंजते नष्ट-बुद्धि जगत् के अत्यन्त अहितकारी होते हैं।^१

आज भी इन निराश स्वार्थियों की भरमार है। विद्वत्तापूर्ण लम्बे लम्बे व्याख्यानो के अन्दर ढोल की पील रहती है। कनक-घटो में विष-रस सा भरा रहता है। आज भी स्वार्थमयी “आप भला तो जग भला” तथा “पुण्य अपने घर से ही प्रारम्भ होता है” (Charity begins at home) इत्यादि लोकोक्तियाँ जहाँ-तहाँ कही-सुनी जाती हैं।

(ब) परार्थ का उद्भव और स्वार्थ की प्रधानता

परन्तु समाज-सम्बन्ध इतना बढ़ा कि वह निराश स्वार्थ परार्थ की अवहेलना न कर सका। इन निराश स्वार्थियों को यह प्रतीत होने लगा कि उनके कई प्रकार के स्वार्थ उस समय तक सिद्ध नहीं होते जब तक कि परार्थ न किया जाय। इसलिए दूरदर्शिता ने उन्हें परोपकार अर्थात् पर सुख के लिए वाच्य किया। तिलक जी का कथन है कि “परलोक के विषय में आधिभौतिकवादी उदासीन रहा करते हैं, परन्तु इसका यह मतलब नहीं है कि इस पन्थ के सब विद्वान् लोग स्वार्थ-साधक, अपस्वार्थी, अथवा अनीतिमान हुआ करते हैं। यदि इन लोगों में पारलौकिक दृष्टि नहीं है तो न सही। ये मनुष्य के कर्तव्य के विषय में यही कहते हैं कि प्रत्येक मनुष्य को अपनी ऐहिक दृष्टि ही को जितनी बन सके उतनी व्यापक बनाकर समूचे जगत् के कल्याण के लिए प्रयत्न करना चाहिए। काँष्ट, मिल, स्पेन्सर आदि सात्विक वृत्ति के अनेक पण्डित इस पन्थ में हैं।^१ इस श्रेणी के पण्डितों का, जिसमें तिलक जी ने इंग्लैंड के हाव्स और फ्रांस के हेल्वेशियस के नाम भी अंकित किये हैं, कहना है कि “यद्यपि आधिभौतिक विषय-सुख प्रत्येक को इष्ट होता है तथापि जब हमारा सुख अन्य लोगों के सुखोपभोग में बाधा डालता है तब वे लोग बिना विघ्न किये नहीं रहते। (इसलिए) सब लोगों को अपने ही समान रियायत दिये बिना सुख का मिलना सम्भव नहीं है, इसलिए अपने सुख के लिए ही दूरदर्शिता के साथ अन्य लोगों के सुख की ओर भी ध्यान देना चाहिए। इन आधिभौतिकवादियों की गणना हम दूसरे वर्ग में करते हैं।” इनका तर्क यह है कि “परोपकार, उदारता, दया, ममता, कृतज्ञता, नम्रता, मित्रता इत्यादि जो गुण लोगों के सुख के लिए आवश्यक मालूम होते हैं वे सब यदि उनका मूल स्वरूप देखा जाय तो—अपने ही दुःख

१ देखो गीता, अ० १६।

२. गीता रहस्य, पृष्ठ ७६।

निवारणार्थं ह। कोई किसी की महायता करता है या कोई किसी को दान देता है, क्यों ? इसीलिए न, कि जब हम पर वीतेगी तब ये हमारी महायता करेंगे "और कुछ नहीं तो हमारे मन में अच्छा कहलाने का स्वार्थमूलक हेतु अवश्य रहता है।" इसी प्रकार ये लोग यह कहकर कि "यदि मैं लोगों को मातेंगा तो वे मुझे भी मार डालेंगे, और फिर मुझे अपने मुखों में हाथ धोना पड़ेगा" अहिंसा धर्म की उपपत्ति बतलाते हैं। अतः अब हमें यह ज्ञात हो गया कि पहिले वर्ग के मनुष्य जो निरा स्वार्थी हैं, नीति (ethics or morals) का कोई ध्यान नहीं, और हमारे वर्ग के मनुष्य नैतिक गुण वर्तने की आवश्यकता है क्योंकि उसे समाज में रहना पड़ता है, हालांकि वह उसे अपनी निजी स्वार्थ-वृत्ति के कारण ने ही वर्तता है। इस तरह तिलक जी ने बताया है कि 'नीति की आविर्भाव उपपत्ति का यथार्थ आरम्भ यही से होता है।'

(स) परार्थ की वृद्धि, परन्तु स्वार्थ का पल्ला फिर भी भारी

"परन्तु इस मत के अनुयायी जब न तो इंग्लैंड में ही और न कहीं बाहर ही अधिक मिलेंगे। बटौर नरीखे विद्वानों ने उसका खण्डन करके सिद्ध किया कि मनुष्य-स्वभाव केवल स्वार्थी नहीं है, स्वार्थ के समान ही उसमें जन्म से ही भूत-दया, प्रेम, कृतज्ञता आदि सद्गुण भी कुछ जग में रहने हैं। जब हम देखते हैं कि व्याघ्र सरीखे क्रूर जानवर भी अपने बच्चों की रक्षा के लिए प्राण देने को तैयार हो जाते हैं, तब हम यह कभी नहीं कह सकते कि मनुष्य के हृदय में प्रेम और परोपकार-वृद्धि जैसे सद्गुण केवल स्वार्थ ही में उत्पन्न हुए हैं।" स्वार्थ और परार्थ ये दोनों मनुष्य के स्वाभाविक गुण हैं। इसलिए धर्म-जर्म, कार्य-जकार्य की परीक्षा इन्हीं दोनों की कमाँटी पर बमकर करना चाहिए न केवल उपर्युक्त द्वितीय वर्ग के सिद्धान्त दूरदर्शी स्वायत्त पर। "यही आविर्भाववादियों का तीसरा वर्ग है।" इस पक्ष में भी यह आविर्भाविक मत मान्य है कि स्वार्थ और परार्थ दोनों नास्तारिक सुखवाचक हैं, सांसारिक सुख के परे कुछ भी नहीं है। सामान्यतः स्वार्थ और परार्थ में विरोध उत्पन्न नहीं होता, इसलिए मनुष्य जो कुछ करना है वह सब प्रायः समाज के भी हित का होता है। (परन्तु) जब स्वार्थ और परार्थ में विरोध उत्पन्न होता है तब इस प्रश्न का निर्णय करते समय बहुधा मनुष्य स्वार्थ ही की ओर झुक

१ गीता रहस्य, पृष्ठ ७८।

२ गीता रहस्य, पृष्ठ ७९।

जाता है कि लोक-सुख के लिए अपने कितने सुख का त्याग करना चाहिए।” इन लोगों की दृष्टि में सत्य, अहिंसा आदि धर्म-लक्षणों की रक्षा के हेतु प्राण तक न्योछावर कर देने की बात तो दूर रही, द्रव्यादि का त्यागना तक कठिन होता है। फिर भी वे लोग अपने मार्ग को ‘उदात्त’ या ‘उच्च’ स्वार्थ (enlightened-self-interest) कहने का दावा करते हैं, क्योंकि “वे समझते हैं कि हम स्वार्थ और परार्थ को तराजू में तोलकर उनके तारतम्य अर्थात् उनकी न्यूनाधिकता का विचार करके बड़ी चतुराई से अपने स्वार्थ का निर्णय किया करते हैं।^१ पर तिलक जी के शब्दों में, यह है तो स्वार्थ ही।

(३) परार्थ प्रधान भौतिक सुख-नीति

अब हमें परार्थमूलक आधिभौतिक सुखवाद की ओर दृष्टिपात करना चाहिए। इस मत के लोगों का सिद्धान्त है कि मनुष्य दूसरों के अर्थ, उपकार, सुख, हित या कल्याण की ही भावना से प्रेरित होकर अपने कर्म करे। यदि स्वार्थ और परार्थ में विरोध हो तो परार्थ को ही प्रधानता दी जावे। “परोपकार पुण्याय पापाय पर-पीडनम्” तथा “परहित सरिस घरम नही भाई, परपीडा सम नहिं अघमाई”^२ इत्यादि इन सारगर्भित शब्दों से स्पष्ट है कि धर्म-लक्षणों में परहित को सर्वश्रेष्ठ मान दिया गया है। सामाजिक जीवन में पर-हित-नीति का पालन दो प्रकार से किया जाना आवश्यक होता है, एक वह जो व्यक्ति का व्यक्ति के प्रति हो, और दूसरा यह जो व्यक्ति का समाज के प्रति हो। परहित की पहिचान साधारणतः सभी को हर समय विदित रहती है। परन्तु कई अवसर ऐसे आते हैं जब उनका निर्णय करना कठिन होता है। फिर भी यह जानने के लिए कि एक व्यक्ति में दूसरे व्यक्ति के प्रति पर-हित-भावना किस हद तक हो, सिद्धान्तियों ने सिद्धान्त का निर्माण कर दिया है। वह सिद्धान्त है कि दुश्मन का भी हित करो। जैसे किसी कवि ने कहा है, “जो तोको काँटा चुवे, ताहि वोउ तू फूल।” यीशू ने भी यही बात कही है कि “जो तेरे दाएँ गाल पर तमाचा मारे, उसकी ओर तू बायाँ गाल भी कर दे” एवं “अपने

१ गीता रहस्य, पृष्ठ ८१ (निम्नांकित रेखा भेरी है)।

२. गीता रहस्य, पृष्ठ ८२।

३ अष्टादश पुराणानां सारं समुद्धृतम्।

परोपकाराय पुण्याय पापाय परपीडनम्॥

४ तुलसीकृत रामायण (उत्तरकाण्ड)।

दुश्मन को प्यार कर और जो तुझे बददुख देते हैं, उन्हीं को तू आशीर्वाद दे।” व्यक्तिगत परहित-भावना बहुधा दुष्टता-क्रूरता-दुर्व्यवहारादि रूप में व्यक्त हुई भी पायी जाती है। मर्जन की चीर-फाड़, शिक्षक की ताड़ना, माता-पिता के कठोर व्यवहार, न्यायपूर्ण राजदण्ड, सामाजिक बहिष्कार इत्यादि इसके दृष्टान्त हैं। व्यक्ति की व्यक्ति के प्रति क्या कर्तव्य-नीति हो इसका जानना उतना कठिन नहीं, जितना कि समाज के प्रति की नीति का होता है, इसलिए कुछ लोगों ने—पश्चात्य नीति-शास्त्रज्ञों ने—एक सिद्धान्त निर्धारित किया। वह है “अधिकांश का अधिकतम भला (या सुख)।” (Greatest good of the greatest number)। जब लोगों ने यह देखा कि इस सिद्धान्त के आधार पर बहुमतक (majority) दल अल्पमतक (minority) दलों की अवहेलना करते हैं, तब उक्त नैतिक नियम के स्थान में अब हम कुछेक काल से “सबका अधिकतम भला (या सुख)” (Greatest good of all) वाले सिद्धान्त का प्रयोग देखने लगे हैं। भारतीय नीति-शास्त्रों में यह सिद्धान्त प्राचीन काल में ही इससे अधिक सारगर्भित व्यापक उत्कृष्ट भाषा में व्यक्त किया हुआ चला आता है। यह सिद्धान्त है “वसुधैव कुटुम्बकम्” अर्थात् सारा जगत् ही कुटुम्ब है। इस पद में जो ‘कुटुम्ब’ शब्द आया है, वह बड़े महत्त्व का है, जैसा कि आपको आगामी पृष्ठों में यथास्थान पर मिलेगा। इसमें परस्पर प्रेम और सेवा-भाव की प्रधानता है। उपकार और प्रति-उपकार का भाव कुटुम्बियों में नहीं रहता। इसलिए यह सिद्धान्त “सबका अधिकतम भला (या सुख)” वाले उपरोक्त सिद्धान्त से श्रेष्ठ है, क्योंकि इसमें प्रेम और सेवा के भाव में प्रेरित होकर जगत् को सुखी बनाने की भावना है न कि पुण्य या परोपकार की भावना में जैसा कि “सबका अधिकतम भला” वाले सिद्धान्त में आने की सम्भावना है। पुण्य या परोपकार दोनों शब्दों में, प्रतिफल-प्राप्ति की आकांक्षा का भी आना स्वाभाविक है। परन्तु जो परार्थ प्रति उपकार की दृष्टि में किया जाता है वह नीति-शास्त्र में निम्न श्रेणी का माना गया है। इसलिए उपकार-प्रति उपकार की निम्नता में बचने की दृष्टि में ‘वसुधैवकुटुम्बकम्’ वाला सिद्धान्त अधिक मान्य है।

इसी में मिलना-जुलना एक सिद्धान्त और है, जो भारतीय साहित्य में प्राचीन काल में विद्यमान है। वह है—“सर्वभूतहितेस्ता” जिसका उल्लेख गीता में मिलता है। इसका अर्थ होता है “सब भूतों के हितों में रत हो जाने वाले।” पश्चिमी

१ Bible (S Mathew) 5/39, and 44.

२ गीता ५।२५, १२।४।

विद्वानों के द्वारा प्रणीत किये हुए उक्त दोनों सिद्धान्तों में न तो कार्य क्षेत्र की उतनी विस्तीर्णता अथवा व्यापकता है और न कर्तव्य की उतनी सलग्नता, जितनी कि गीतोक्त इस सिद्धान्त में पायी जाती है। 'भूत' शब्द का अर्थ साधारणतः प्राणी मात्र का लिया जाता है, परन्तु उसका यथार्थ अर्थ 'भू' धातु के अर्थ जानने पर ही विदित हो सकता है। 'भू' (भव) का अर्थ होता है 'होना', इसलिए जो कुछ हुआ अर्थात् जगत् स्वरूप समस्त जड़-चेतन-समुदाय 'भूत' शब्द के अन्तर्गत समझना चाहिए। इसके अतिरिक्त 'रत' शब्द 'रम्' धातु से बना है, जिसका अर्थ होता है 'किसी कार्य में हर्षपूर्वक रंग जाना अथवा मस्त हो जाना। जब तक कार्य विशेष के करने के लिए मन में प्रसन्नता तथा उत्कण्ठा नहीं उठती तब तक मनुष्य उस कार्य में अपने आपको रंग नहीं सकता। अपने अस्तित्व को अपने कार्य में विलीन कर देनेवाला ही उसमें रंगा हुआ, मस्ताना, पागल, रत आदि शब्दों से सम्बोधित किया जाता है। तात्पर्य यह है कि उक्त सिद्धान्त का अर्थ होता है—'समस्त जगत् के हित में रम जाने वाले।' यह एक ओर तो केवल मनुष्य-समाज के सकीर्ण क्षेत्र से निकालकर सब जगत् के क्षेत्र तक—और नहीं तो, सम्पूर्ण प्राणी—जगत् के क्षेत्र तक—ले जाता है, और दूसरी ओर शुष्क नैतिक नियम-बन्ध से मुक्त कर हृदय की प्रेम-मय हर्ष-तरंगों में बहाता हुआ निश्चित किये हुए कर्म में तल्लीन हो जाने के लिये आमन्त्रित करता है। हमारी समझ में 'सर्वभूत हिते रता', यह पद गीता-काल के पहिले से सैद्धान्तिक रूप में प्रचलित रहा होगा। तभी उसका प्रयोग उन्हीं शब्दों में गीता में दो स्थानों पर मिलता है। इस सिद्धान्त के निर्माताओं ने खूब सोच समझकर ही 'सर्वभूत' और 'रत' शब्दों का प्रयोग किया है, क्योंकि जब तक कल्याण-भावना सर्वदेशीय-सर्वाङ्गीण न हो, और जब तक वह हृदय से न उठे, तब तक विश्व-कल्याण में बाधाये उपस्थित होना अवश्यभावी है। केवल मनुष्य-वर्ग की कल्याण-भावना से जो कार्य किये जाते हैं वे एकांगी होने के कारण यथार्थ सुखदायी नहीं हो सकते। मनुष्य अन्य भूतों से इस प्रकार सम्बन्धित है कि उसे सब ओर से सुखी बनाये रखने के लिए उनका रक्षण करना भी आवश्यक होता है। यदि हिन्दुस्थान जैसे देश में गो-वध इसलिए किया जाने लग जाय कि कुछ लोगों को गो-मांस खाने में सुख होता है, तो इसका परिणाम यह होगा कि कुछ काल पर्यन्त न तो दूध-धी खाने को मिलेगा, और न खेती-किसानी करने को वैल मिलेगी। इस प्रकार की परिस्थिति आ जाने पर मनुष्य का वह स्वाद-विषयक सुख ही मिट जावेगा, तथा धी-दूध-अन्न आदि की कमी हो जाने से उसे दुखानुभव भी भोगना पड़ेगा।

'सर्व भूत हिते रता' के समानान्तर एक दूसरा सिद्धान्त और है, जिसे भारत

के जापुनिक नाहित्य में गांधी जी ने उपस्थित किया है। वह है 'जग भला तो आप भला।' इसकी भाषा इतनी सीधी-सरल है कि जन-भाषाण उसे सहज ही समझ सकते हैं। वह स्मरण भी आसानी से रखा जा सकता है। इसमें जो भाव है उसे समझाने की भी जरूरत नहीं है, और न उसका एक जयं छोड़ कोई दूसरा अर्थ लगाया जा सकता है। गरज यह कि पूर्व में बताई हुई हमारी कनौटी पर, अथवा अन्य किसी दूसरी कनौटी पर चाहे जिन प्रकार उसे कातर देन कीजिए वह गरा-चोत्रा ही पाया जावेगा। पूर्वोक्त सभी मिथ्यानों में से इसमें एक विशिष्टता हमें दिखाई देती है। अन्य मिथ्यानों में—'नवं भूत हिने रता' में भी—मेरे-तेरे का भाव बना रहता है, जो अव्यात्मवादी की दृष्टि में अव्यक्त नहीं होता। उसे तो चाहिये आत्म समानता अथवा एकात्म्यता, और यह एकात्म्यता, हमारी समझ में, उस 'जग भला तो आप भला' वाले सिद्धान्त में भरा है। इसमें 'जग' और 'आप' का जोड़ आये हैं। इन्हें देखकर कोई कदाचित् यह कहे कि यह भी द्व्यात्मक है, एकात्मक नहीं। नवं भूत के हित में रम जाने वाला भी एकात्मक हो जाता है, यह तर्क भी उठाया जा सकता है। परन्तु थोड़ा गहरा विचार करने पर इसका का समाधान हो जाता है। जो रमनेवाला है उसे जाति-कार दूसरे की स्थिति को स्वीकार करना ही पड़ता है। तभी तो वह कह सकता है कि मैं अमर वस्तु में रम गया हूँ या स्थिर हो गया हूँ। इसके विपरीत 'जग भला तो आप भला' में आप पहले ही मैं जा मैं इस प्रकार मौजूद हैं जैसे नलकग समुद्र में रहता है। वह जल-कग को समस्त जग में अभिन्न है, केवल बुरे-भरे उन सब परिणामों या प्रभावों की अनुभूति करता रहता है जो समुद्र-जल पर होते रहते हैं। आगे चलकर आपको मालूम होगा कि मार्क्स और गांधी का मन-भेद प्रारम्भ ही ने उठ खड़ा हुआ। एक ने कहा कि मैं तो 'अधिकार का अधिकतम भला' वाले सिद्धान्त को ही मानूँगा, जो मेरे पञ्चिमाष्ट्र में प्रचलित है, और दूसरे ने कहा कि मैं तो मेरे पूर्वार्द्र में प्राचीन काल में वसित एकात्म्यता वाले 'जग भला तो आप भला' सिद्धान्त ही का उपानिक बनकर कार्य-श्रेष्ठ में उतरूँगा।

एक और सिद्धान्त है, जिसका निर्माण पश्चिम और पूर्व दोनों दुनिया के विद्वानों ने उपकार-प्रति उपकार की भावनाओं का निराकरण करने के लिए किया। वह इस प्रकार है—वाह्य भुज, जिसे कभी शारीरिक भुज, कभी इन्द्रिय भुज, कभी विषय भुज, कभी लौकिक या नाभारिक भुज और कभी भौतिक या आविर्भौतिक भुज कहते हैं, अन्यायी और दुष्पणिगीनी होता है। इसे अपनाने में दूसरों के प्रति किये गये हित के बढे ने प्रतिफल प्राप्त करने की आकांक्षा बढती है। इसलिए उन दोषों ने मुक्त करने के अभिप्राय ने कुछ नीति-विशेषज्ञों ने यह सिद्धान्त निकाला

कि प्रत्येक कर्तव्य कर्तव्य की भावना (Duty for duty's sake), अथवा कार्य-कार्य की भावना (Action for action's sake) ही से किया जाय। वह स्वार्थ से प्रेरित न हो और न उसमें फल-प्राप्ति की आकांक्षा हो। सत्व-रज-तम अथवा उत्तम-मध्यम-निकृष्ट इन त्रिगुणात्मक भेद-दृष्टि से इस प्रकार के कर्तव्य या कार्य को सात्विक अथवा उत्तम सजा दी गई है। गीता में यज्ञ-दान-तपादि कर्मों को, अनासक्त होकर विना फल-आकांक्षा के, केवल कर्तव्य ही समझकर करने के लिए अत्यन्त विशद रूप में भिन्न भिन्न स्थानों पर आदेश दिया है।^१ किसी कार्य को कार्य ही की भावना से अथवा कार्य ही के हेतु करना बड़ी टेढ़ी खीर है। जितना वह कहने-सुनने में सरल है उतना ही करने में कठिन है। कर्म की उच्चतम भावना इसी मिद्वान्त में व्यक्त की गई है। स्वार्थ की पूर्ण हृति हो जाने पर ही मनुष्य इस श्रेय का अधि-कारी बन सकता है। न तो स्वार्थ-प्रेरणा उसे उत्पन्न करती, न स्वार्थ-भावनाये सिंचन कर उसका प्रतिपालन करती, और न स्वार्थ-सिद्धि का आकांक्षा रूपी फल ही उसमें लगने दिया जाता है। वह उस आदर्शनीय कर्म का द्योतक है, जिसे कोई

१ (१) अफलाकाङ्क्षिभिर्यज्ञो विधि दृष्टो य इज्यते।

यष्टव्यमेवेति मन समाधाय स सात्विक ॥१७॥११ (यज्ञ के विषय में)।

(२) श्रद्धया परया तप्त तपस्तत्त्रिविधनरं।

अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तं सात्विक परिचक्षते ॥१७॥१७ (तप के विषय में)।

(३) दातव्यमिति यद्दान दीयतेऽनुपकारिणे।

देशे काले च पात्रे च तद्दान सात्विक विदुः ॥१७॥१९ (दान के विषय में)।

(४) एतान्यपि तु कर्माणि सङ्ग त्यक्त्वा फलानि च।

कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चित मतमुत्तमम् ॥१८॥६ ॥

अर्थात्, इन (यज्ञ, दान, तप) कर्मों को भी कर्मासक्ति और कर्मफल को त्याग अपना कर्तव्य समझकर ही करना चाहिए ऐसा मेरा निश्चित उत्तम मत है।

(५) कार्यमित्येव यत्कर्म नियत क्रियतेऽर्जुन।

सङ्ग त्यक्त्वा फल चैव स त्याग सात्विको मत ॥१८॥९।

अर्थात्, हे अर्जुन ! जब (शास्त्र-विधि से) नियत किया हुआ कर्म, अपना कर्तव्य है ऐसा समझकर, सङ्ग और फल को त्याग करके किया जाता है वही त्याग मेरे मत में सात्विक त्याग है।

ईश्वरीय और कोई स्वाभाविक (Natural) कार्य कहते हैं। पर इस सिद्धान्त में दोष भी बड़ा भारी है। जिनकी जैसी प्रेरणा या भावना रहती है उसी के अनुसृत कर्म करना वह कर्तव्य समझने लगता है। भावनाएँ यदि विषयों के कारण कुत्सित या मलीन हुईं तो कार्य भी अहितकर होते हैं। इसलिए हम रोजमर्रा देखते हैं और इतिहास भी हमें पग पग पर बताता है कि लोग अवयव से अवयव कर्म को अपना कर्तव्य मान बैठते हैं। उदाहरणार्थ गोडसे की दुर्भावना को लीजिए जिसके फलस्वरूप उमने गांधी को मार डालना अपना श्रेष्ठ कर्तव्य समझा। इसलिए यदि इस सिद्धान्त के महत्व को कायम रखना है तो यह आवश्यक है कि उसमें निर्मल भावना की पुष्टि दी जाय। परन्तु निर्मल शब्द भी तोड़-मरोड़वाले अर्थ वा भ्रम से न बचा सकेगा। ऐसी दशा में यदि उसे आदर्शनीय, ईश्वरीय अथवा कल्याणकारी कर्तव्य वाला सिद्धान्त बनाकर विषयासक्ति और साम्प्रदायिकता से बचना हो तो उसे 'मर्क्क्य' अथवा 'एकात्मक' भाव को सम्बोधन करने वाले किसी न किसी विशेषण शब्द या पद से संयुक्त करना ही चाहिए।

मानसिक या बौद्धिक सुख-सिद्धान्त

शारीरिक प्रवृत्तियों के कारण जन्मे में अच्छे नैतिक सिद्धान्तों को भी व्यावहारिक मृष्टि में बहुराज्य जमफत ही होने हुए पाकर विशेषज्ञ ने उन जमफलता से होने वाले दुःख का कारण ढूँढा। उन्होंने देखा कि शारीरिक अर्थात् इन्द्रिय मुख केवल बाह्य प्रतिमा रूप होता है। वह युक्त शरीर रूपी मुद्रणालय में इन्द्रियाँ रूपी मशीनें मुद्रण करने में लगी हैं। उनका कार्य है चेतन अथवा चित्तमय अहंकार रूपी कागज पर टिप्पणी करते जाना। परन्तु वे अपने आप चलने में जममय हैं। मन रूपी यन्त्र-चालक मुद्रणालय में रहकर उन्हें चलाने में व्यस्त है। वह स्वाभाविकतः अत्यन्त चंचल है, अपनी चंचलता के कारण वह शरीरान्तर्गत समस्त इन्द्रियों को जनियन्त्रित ढंग में खडबडाता रहता है। फलतः मन के कार्यानुसृत ही इन्द्रियों के कार्य मुख-दुःख के रूप में प्रकाशित हो जाया करते हैं, और वह रूपी शरीर-स्वामी उन्हीं प्रकाशित प्रतिमाओं में उलझकर सुख-दुःख का अनुभव करता रहता है। सारांश यह है कि ऐहिक प्रवृत्तियाँ मानसिक प्रवृत्तियों के आवार पर ही अवलम्बित रहती हैं। इसलिए जब तक मन की चंचलता-पूर्ण स्थिति नियन्त्रित न की जाय तब तक इन्द्रिय-मुख भी चंचल अथवा अस्थिर रहेगा। दुःखों की अनुभूति मन की विकारमय चंचलता के ही कारण होती है। उसकी नाना प्रकार की प्रवृत्तियाँ बुद्धि रूपी प्रकाश-ज्योति को वायु-वेग के झकोरो के समान विचलित करती रहती हैं। इसलिए कुछ तत्त्ववेत्ता नीतिमान पुरुषों ने व्यक्ति तथा समाज की सुख-साधना के हेतु मानसिक

चंचलता को नियन्त्रित करने की प्रधानता बतलाई, क्योंकि उसके बिना निर्णयात्मक बुद्धि-शक्ति प्रसर और शुद्ध नहीं हो सकती। कृष्ण ने अर्जुन के प्रश्न करने पर मन की चंचलता को रोकने के दो साधन बताये, अभ्यास और वैराग्य। पातजलि आदि योग-विज्ञो ने इन्हीं हेतु आसन, प्राणायाम, यम, नियमादि का निर्माण और सकलन किया। दर्पण रूपी बुद्धि तत्त्व की निर्मलता जिसको प्राप्त हो जाती है उसे ही यथार्थ मुग का दर्शन हो पाता है। काम, क्रोध, लोभ, मोहादि मानसिक मलों को धोये बिना बुद्धि में निर्मलत्व नहीं आ सकता। इसलिए उन नीतिमानों के मत में मन का भयम करना आवश्यक होता है तब कहीं सुख-प्राप्ति हो सकती है। इन लोगों को मानसिक सुगवादी कहते हैं। मानसिक सुखवादी न कहकर उन्हें बौद्धिक सुगवादी कहना अधिक उपयुक्त है। “प्लेटो नाम के प्रसिद्ध यूनानी तत्त्ववेत्ता ने भी यह प्रतिपादन किया है कि शारीरिक सुख की अपेक्षा मन का सुख श्रेष्ठ है और मन के सुखों से भी बुद्धिग्राह्य सुग अत्यन्त श्रेष्ठ है।” गीता को भी यहीं ‘सुख-मात्यन्तिक बुद्धि ग्राह्यम्’ वाला सिद्धान्त मान्य है।

अध्यात्म सुख-सिद्धान्त

परन्तु बौद्धिक सुगवादियों के अतिरिक्त एक और उससे अधिक उत्कृष्ट सुग-वाद है, जिसे अध्यात्म सुगवाद कहते हैं। इस वाद के माननेवालों के मत में मन-बुद्धि-चित्त-अहंकार—अन्त चतुष्टय के परे एक और तत्त्व रहता है—अथवा उसे तत्त्व न कहकर सत् ही कहिये—जिसे आत्मा (Soul) कहते हैं। यह आत्मा प्रत्येक मनुष्य में समान रूप में रहती है, जिसको व्यक्तित्व की दृष्टि में जीवात्मा कहते हैं। घटाकाश एवं समुद्र-जल की लहरो या फेन आदि की उपमा देकर वेदान्तियों ने अनेक जीवात्माओं वाले सिद्धान्त की आलोचना कर यह सिद्ध किया है कि समस्त विश्व में केवल एक सत् है, जो परमात्मा आदि कई सत्ताओं के द्वारा जाना जाता है। यह सत् केवल अज्ञान अथवा मोहवश छिन्न भिन्न रूप में म्रियत हुआ प्रतीत होता है, पर है वह एक ही, जो विश्व के समस्त व्यक्तियों में—चाहे वे जड़ रूप हों या चेतन रूप—मणियों अथवा पुष्पों की माला के सूत्र के समान पिरोया हुआ रहता है। इसलिए उपनिषद्-गीतादि में यह निर्देश किया है कि मनुष्य-मनुष्य में कोई भेद नहीं है। जब भेद नहीं—सब एक ही हैं—तो फिर मला परस्पर द्वेष-भावना कहाँ से आवेगी, शोक और दुःख कैसे होगा, और कौन किसका

नाश कर सकेगा।^१ इस वाद के अनुसार 'मैं-तू' का द्वन्द्व मिटकर बुद्धि और आत्मा एकरस हो जाते हैं। मैंने बुद्धि के द्वारा जात्म-दर्शन किया, यह द्वन्द्व स्थिति मिटकर यह कहा जाने लगता है कि मैंने आत्मा में आत्मा को आत्मा के द्वारा जाना।^१ मैं सब में और सब मुझ में हूँ। सब भूतों की आत्मा में मेरी ही आत्मा तथा मेरी आत्मा में सब भूतों की आत्मा है, मेरा-मेरा ही नहीं, सर्वत्र आत्मा ही आत्मा।

वेदान्त दर्शन के अतिरिक्त हमारी समझ में अन्य कोई द्वाया दर्शन ऐसा नहीं है जो इस एक-भाव का इस प्रकार प्रतिपादक हो। अन्यत्र जहाँ कहीं ऐव्य की शिक्षा पाई जाती है वहाँ बहुधा यह कहा जाता है कि हम सब एव समान हैं, भाई भाई हैं—एक ही कुटुम्ब के हैं—एक ही पिता (ईश्वर) की सन्तान हैं। कुछ समाजवादी जो ईश्वरवाद को नहीं मानते, इसको भी कहने में हिचकते हैं कि हम सब एक ही पिता की सन्तान होने के कारण भाई भाई हैं। आविर्भावित दृष्टिकोण होने के कारण, वे यदि भाई भाई कहते ह तो केवल इसलिए कि समाज में रहने के कारण सबके पारम्परिक सम्बन्धों का इतना जटिल गठ-बनन हो जाता है कि एक दूसरे को वही भाई-चारे का नाता मानना पड़ता है जो हम प्रत्यक्ष एक कुटुम्ब के लोगों

१ यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति।

सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥ ईशावास्योपनिषद् मन्त्र ६।

अर्थ—जो सम्पूर्ण भूतों की आत्मा में ही देखता और सब भूतों में भी आत्मा ही की देखता है तब फिर उसे (फिसी के प्रति) घृणा नहीं होती।

यस्मिन्सर्वाणि भूतान्यात्मनैवाभूद्विजानत।

तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यत ॥ ई० मन्त्र ७।

अर्थ—जिस समय मनुष्य यह जान लेता है कि सम्पूर्ण भूत अपनी आत्मा ही हैं तब फिर एकमय देखते हुए मोह और शोक भला कैसे किसको हो सकता है।

यो मा पश्यति सर्वत्र सर्वं च नयि पश्यति।

तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ गीता ६।३०॥

अर्थ—जो मुझको सब में देखता है और सबको मुझमें देखता है, उसका न तो मैं ही नाश कर सकता (अथवा बिगाड़ सकता) हूँ, और न वह ही मेरा कुछ बिगाड़ सकता है, (अर्थात् एकीभाव से स्थित होने के कारण जब दो हैं तो नहीं तब द्वेष ही कहाँ रहेगा)।

२ “ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानं आत्मना” गीता १३।२४ (और भी) “आत्मन्येव आत्मना तुष्टः” गीता २।२५, इत्यादि।

मे पाते हैं। वेदान्त-दर्शी की दृष्टि में भिन्नता सूचक जो कुछ दिखाई देता है वह एक ही के गुण मात्र है, जैसे तेज और प्रकाश नाम का गुण सूर्य-वस्तु की अनिवार्य प्रतीति है, अथवा वह एक ही के अंग मात्र है जैसे कि एक ही शरीर के अनेक अंग या अवयव होते हैं। इसी सिद्धान्त का कारण है, कि भारतीय धर्म-शास्त्र एवं भारतीय समाज-शास्त्र में पुरुष-स्त्री को अर्द्धांग-अर्द्धांगिनी कहा गया है।

आत्मा को आत्मा के द्वारा देखना अथवा आत्मा को आत्मा में देखना इस प्रकार के वाक्यों में 'देखना' आदि शब्दों के आने से स्वयं विरोधाभास प्रतीत होता है। जब सर्वत्र एक ही आत्मा है तब फिर कौन किसको देखे और कैसे देखे। एक के अतिरिक्त अन्य भाव रह ही नहीं जाता। धार्मिक उच्च सिद्धान्तों के शब्दों या कथनों में जो प्रत्यक्ष विरोधाभास कभी कभी दिखाई देता है वह वाणी की शिथिलता का दोष है, क्योंकि जब कभी वह अकथनीय विषय पर बोलने लगती है तब झंझट-झंझट की लौकिक उपमाओं के आधार पर आन्तरिक भाव प्रदर्शन करने के प्रयास में वह थरथर लगती और परस्पर विरोध-सूचक शब्दों द्वारा अपने भाव को व्यक्त करने लगती है। यह शास्त्र-सम्मत और अनुभव सिद्ध बात है। फिर भी उक्त भाव को समझने के अभिप्राय से कल्पना कीजिये कि आप एक समुद्र के किनारे खड़े हैं। उसमें स्थित एक जल-कण से यदि पूछा जाय कि तू क्या देखता है तो वह यही कहेगा कि जब मैं हूँ-ही नहीं तो देखूंगा क्या। हाँ मैं अपने आपको इस सबसे व्याप्त हुआ अनुभव कर रहा हूँ और यह सब भी मुझसे भिन्न नहीं है।

पूर्व पाठ का सिंहावलोकन

अब हम एक ऐसे मजिल पर पहुँच चुके हैं, जहाँ से गत विवेचन का सिंहावलोकन कर लेना हितकर होगा। धर्मप्रवर्तक, जिन्हें आधुनिक काल में लोग समाज-संशोधक (Reformers) ही कहना पसंद करते हैं, बहुधा मनुष्य-समाज ही को अपना कर्तव्य-क्षेत्र बनाते हैं। मनुष्य समाज ही उनका विश्व है और उसी विश्व की सुख-भावना से प्रेरित हो वे अपने विचार-तर्क-कार्यादि को निर्धारित करते हैं। उनकी सुख भावना का स्वरूप उसी ढंग का होता है जिस ढंग से वे सृष्टि को देखते हैं। सृष्टि के केवल बाह्य अथवा शारीरिक रूप वा नाम के दृष्ट आधिभौतिक सुखवादी होते हैं अर्थात् उनके मतानुसार इन्द्रिय सुख ही प्राप्त करना मनुष्य-जीवन का उद्देश्य है। परन्तु बौद्धिक सुखवादी इन्द्रिय-सुख को अनित्य और दुष्परिणामी सिद्ध करके मन और इन्द्रियों को संयमित एवं निरुद्ध करने पर अधिक जोर देते हैं, ताकि बुद्धिका निर्मलत्व बढ़े, क्योंकि बुद्धिरूपी दर्पण जिस अंश में निर्मल होता है उसी के अनुसार शुद्ध सुख प्राप्त होता है। निर्मलता प्राप्त

बुद्धि के द्वारा 'आत्यन्तिक' सुख मिलता है, अर्थात् वह सुख जो इन्द्रिय-विषयो के परे रहता है और जो इन्द्रियों के द्वारा मिल भी नहीं सकता, जैसा कि गीता में कहा है "सुखमात्यन्तिकं यत्तद बुद्धिं ग्राह्यमतीन्द्रियम्"। जो लोग शास्त्र-कथित तथा शिष्ट जनों के द्वारा बताये हुए अथवा अपने निजी अनुभव-मिद्व अम्यास और वैराग्य के विधानों का प्रतिपालन कर अपनी बुद्धि को शुद्ध नहीं करते, वे यथार्थतः बुद्धिहीन ही हैं। ऐसे बुद्धिहीन केवल व्यक्त-सत्सार को ही सर्वस्व जानते हैं, जैसा गीता में कहा है "अव्यक्तं व्यक्तमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः" अर्थात् अबुद्ध लोग मुझ अव्यक्त के केवल व्यक्त भाव का ही विचार करते हैं। व्यक्त-ममत्ता को सर्वस्व समझने वाला अबुद्ध मनुष्य ज्यों-ज्यों अपनी बुद्धि को शुद्ध करता जाता है त्यों-त्यों उसे उज्ज्वल-गुच्छ सुख मिलना जाना है, और अन्त में जब उसकी बुद्धि बिल्कुल स्वच्छ हो जाती है तब वह आत्यन्तिक (अनि-अतिक-मव से अन्तवाला अर्थात् सर्वोच्च गिखर के पान वाला) सुख के पाम पहुँच जाता है। इस आत्यन्तिक सुख से खिसकने का कोई अवकाश ही न रहे और इसमें भी उच्चतम कोटिके सुख की अनुभूति हो, इस दृष्टि से अव्यात्मसुखवादियों ने एकत्व भाव के द्वारा 'एकान्तिक सुख' (जिनके सिवाय कोई दूसरा सुख न हो अर्थात् जो अपटतर सुख हो) का निर्देश किया। अव्यात्मवाद में जो एकान्तिक सुख की भावना है वही सुख की चरम-सीमा है। यह एकान्तिक सुख क्या है? वह है उस ब्राह्मीस्थिति में तन्मय या तल्लीन हो जाना, जो सत-रज-तम तीनों गुणों में अतीत होती है। इसे प्राप्त कर लेने वाले को भिन्नत्व अथवा भेद-भाव नहीं मता पाता।

यह सुख-व्याख्या हुई केवल मनुष्य और केवल समाज के व्यक्तित्व (individuality) की दृष्टि से इसके आगे जब मनुष्य और समाज दोनों के परस्पर-सम्बन्ध की दृष्टि से सुख-व्याख्या की जाती है तब वह सुख-नीति कहलाने लगती

१. गीता ६।२१।

२. गीता ७।२४।

३. 'अन्तिक' विशेषण है, और 'अन्तिक' सत्ता। विद्याधर घामन भिडे के सस्कृत-अंग्रेजी कोष में इनका अर्थ लिखा है 'समीप' 'समीपस्य' (neighbouring, neighbourhood)। इस दृष्टि से 'आत्यन्तिक' का अर्थ हुआ वह सुख जो 'पूर्णसुख' के समीपस्य हो। यह बौद्धिक सुख कहलाता है, क्योंकि इसमें दृष्ट और दृश्य इन दो का अन्त नहीं हो पाता। जब ये दोनों एक हो जाते हैं तब एकत्व भाववाला 'एकान्तिक सुख' कहाता है।

४. गीता १४।२७।

है। विकासवादियों का ख्याल है कि इस सुख-नीति का विकास स्वार्थ से परार्थ और परार्थ से एकार्थ की ओर बढ़ता हुआ दिखाई देता है, हालांकि व्यवहार में स्वार्थ, गुप्त या प्रकट रूप से, स्वार्थ-परार्थ-एकार्थ के त्रियात्मक संघर्ष में, जो अगण्य काल से चला आ रहा है, अभी भी अपने विरोधियों, परार्थ वा एकार्थ को घटा वताता जा रहा है।

यह हुई विश्व-सुख-भावना की वह पृष्ठभूमि जिस पर मार्क्स और गांधी ने ५१ वर्ष की जिंठाई-लहुराई से दो भिन्न स्थानों में जन्म लिया। और फिर प्रौढा-वस्था आने पर दोनों ने अपने निर्देश की ओर अपने अपने अनुकूल मार्गों पर प्रस्थान किया। मार्क्स ने एक राह पकड़ी भौतिकवाद की, और गांधी ने दूसरी राह पकड़ी, अध्यात्मवाद की। मार्ग-भेद उत्पन्न होने के साथ ही साथ दोनों में सुख-विषयक भेद भी उठ खड़ा हुआ। मार्क्स ने कहा "अधिकांश का अधिकतम सुख ही मेरी सम्मति में विश्व-सुख है और इसी को प्राप्त करने के लिये मैं अपने मार्ग पर चल निकला हूँ, परन्तु गांधी ने कहा कि मेरा विश्व-सुख इस सकीर्ण भाव से बहुत आगे है। मैं तो चाहता हूँ कि मनुष्य समाज का एक एक व्यक्ति अभी से पूर्ण-पूर्ण सुखी हो। सर्व का सर्व सुख प्राप्त करने के लिये मैंने अपना दूसरा मार्ग पकड़ रखा है।

सामाजिक पृष्ठभूमियाँ और जीवन वृत्तान्त

जीवन और परिस्थितियों का सम्बन्ध

परिस्थितियाँ मनुष्य को बनाती हैं। और मनुष्य परिस्थितियों को प्रभावित करता है, ऐसा बहुधा कहा-सुना जाता है, और वह है भी अधिकांशतः सत्य अतः यदि मानव जीवन की सक्षिप्त परिभाषा करने के लिये कहा जाए तो हम यह कहेंगे कि सस्कार-समुच्चय को ही मानव जीवन कहते हैं। अथवा नैय्यायिकों के शब्दों में यह कहेंगे कि मानव जीवन कार्य-कारण-सम्बद्ध व्यक्तित्व के नाम को कहते हैं। जब हम किसी महापुरुष के आचार-विचार अथवा मत की चर्चा करते हैं, तो हमारे मन में सर्वप्रथम यह जानने की उत्कण्ठा होती है कि उस महापुरुष का जन्म कब, कहाँ और किन स्थितियों में हुआ, किस ढंग से वह पाला-पोसा गया, कितनी-क्या उसकी शिक्षा थी, कितना किस प्रकार उसने अपने कर्तव्य को निवाहा और मन-वच-कर्म (Thoughts-Word-Deed) तीनों में कहा-कितना उसने मेल रखा, तथा कहा-कितना अनमेल इत्यादि। यदि इन बातों का आवश्यक ज्ञान न हो तो उसके प्रति श्रद्धा उत्पन्न नहीं हो सकती। जब श्रद्धा नहीं, तो प्रेम नहीं, और जब प्रेम नहीं, तो भक्ति नहीं अर्थात् उनके बताये हुए मार्ग का अनुशीलन नहीं हो सकता। अतः हमारा कर्तव्य यह हो जाता है कि मार्क्स और गांधी के बताये हुए मार्गों में प्रवेश करने के पूर्व हम इस अध्याय में उनके जन्म, तथा जन्म होने के पूर्व, एवं पश्चात् की स्थितियों पर कुछ थोड़ा सा प्रकाश डालें, जिससे हमें यह मालूम हो जाय कि कार्य-क्षेत्र में उतरने से पहिले उक्त महापुरुषों के जीवन-पटों पर परिस्थितियों का अकन किस प्रकार होता रहा होगा, और कार्य-क्षेत्र में उतरने के बाद उनके प्रधान कार्य क्या रहे।

मार्क्स का जीवन-काल

ता० ५-५-१८१८ ई० से १४-३-१८८३ ई० तक, आयु ६४ वर्ष
यूरोपीय त्रिविध परिस्थितियाँ

मार्क्स आर्थिक समाज-सुधारक था, इसलिये सम्भव है कि कुछ पाठक यह

फहने लगे कि हमें उपर्युक्तकालीन राज्य-व्यवस्थाओं, धर्म-मन्थाओं, एवं सामाजिक-अन्य पद्धतियों से क्या प्रयोजन ? परन्तु यह भूल है। एकांगी होने पर भी समाज-सुधारक को समाज के प्रायः सभी अंगों पर ध्यान रखना पड़ता है। अन्य अंगों को मार्क्स ने कहाँ तक छोड़ा या नहीं यह अभी हमारा प्रश्न नहीं है। हमारा प्रश्न है, उन सभी सामाजिक परिस्थितियों पर प्रकाश डालना, जो यूरोप में, मार्क्स के जन्म के पूर्व में लेकर उसकी प्रौढावस्था तक फैली हुई थी। उन्हें ठीक प्रकार से समझने के लिए हमारे दृष्टिकोण तीन होना चाहिये। एक तो यह कि उस समय की राज्य-व्यवस्थाएँ कैसी थीं और राज्य-प्रजा का कैसा सम्बन्ध था, दूसरा यह कि तत्कालीन धर्म-व्यवस्था का प्रभाव कहाँ-कितना था, और तीसरा यह कि समाज की अर्थ-शास्त्रिक अथवा साम्प्रतिक व्यवस्था किन ढंग की थी तथा सामाजिक वर्गीकरण कैसा था। आगे जब आप मार्क्स के मित्रान्त्रियों को देखेंगे तो पता चला जायगा कि उनका कार्य-क्षेत्र जो प्रत्यक्ष में केवल पूँजीपति और श्रमिक को एक श्रेणी में करने का था, उपर्युक्त स्थितियों में चिरग नहीं रह सका।

यूरोपीय राजनैतिक स्थिति

मार्क्स के जन्म में पूर्व यूरोप के प्रायः सभी देशों में साम्राज्य का दौर-दौरा था। प्रत्येक भाग-उपभाग में निरङ्कुश-अनियंत्रित (absolute) राजा-उपराजा राज्य करते थे। परन्तु दबरी हुई प्रजा भी प्रत्येक स्थान में परिस्थितियों के अनुकूल स्वतन्त्रता प्राप्ति के लिए छटपटाती थी। सबसे पहले फ्रांस के लोगों ने सन् १७८९ में डम और कदम उठाया, जो फ्रांस के विप्लव के नाम से प्रसिद्ध है। चर्च (गिरजा) राज्य और सामाजिक असाम्य, इन तीनों के विरुद्ध उठी हुई आवाजे ज्वालावत विप्लव बनकर फैल गयी, जिसकी आच दूसरे देशों तक भी पहुँची। यह क्रान्ति-काल मार्क्स-जन्म के तीन वर्ष पूर्व सन् १८१४ तक रहा। इसके दौरान में अवसर-प्राप्त दल एक के बाद एक उठे, अप्रबुद्ध जन (mobs) उभड़े, आपस की खून-परावियाँ हुईं, तथा प्रजा को कुछ अधिकार देने वाले विधान भी एक के बाद एक बनते मिटते गये। इसी काल में नेपोलियन का दौर-दौरा यूरोप भर में फैला। उसने फ्रांस तथा अपने अधीनस्थ देशों में अपने इच्छानुकूल रिपब्लिकों (republics) स्थापित की। परन्तु उपर्युक्त अवसर हाथ आने पर रिपब्लिकों को बालाये-ताक रख वह स्वयं फ्रांस का बादशाह और इटली का राजा बन बैठा—अन्त में सन् १८१५ में व्हीना (Vienna) में सङ्गठित किये हुए यूरोपीय राज्य-संघ के द्वारा युद्ध में हराया गया और कैद कर लिया गया। मार्क्स की जन्म-भूमि, जर्मनी भी इस क्रान्ति की आच से नहीं बच सकी। परन्तु उसका एक अजीब हाल और

था। उनकी केन्द्रीय शक्ति अर्थात् रोम-वादशाहत, जिसके अधीनस्थ वह थी, मृत-प्राय हो चुकी थी। उसका इतना हास हो चुका था कि जर्मनी के अन्तर्गत छोटे छोटे राज्य-उपराज्य बहुत अधिक संख्या में बढ़ गये थे। नेपोलियन आदि अन्य विदेशी लोग समय समय पर उस पर आवा कर रहे, और उन्होंने अपने अपने मतलब मित्र करने के लिये कभी किसी खण्ड को बढ़ाया-घटाया, तो कभी किन्हीं खण्डों को छोड़ किन्हीं दूसरों का संघ अपनी सुरक्षकता में बनाया।

जर्मनी के इन विभागों में दो विभाग बड़े बड़े थे। एक उत्तर-स्थित प्रुशिया था, जहाँ मार्क्स का जन्म हुआ था, और दूसरा दक्षिण-स्थित, आस्ट्रिया। अन्य छोटे छोटे भागों में से कोई प्रुशिया का साथी था, तो कोई आस्ट्रिया का। गरज यह कि जर्मनी का यह खण्डहर दृश्य प्रुशिया के प्रधान मंत्री राजनीति-कुशल विस्मार्क के काल तक रहा, जिन्होंने सन् १८६६ में आस्ट्रिया का हराकर प्रेग की सन्धि के अनुसार उनका (आस्ट्रियाका) सम्बन्ध जर्मनी में विच्छेद कर दिया, और उत्तरीय राज्यों का, जो प्रॉटेस्टेंट मतावलम्बी थे, प्रुशिया के अधीनस्थ एक संघ (Confederation) बनाया, तथा दक्षिण के चन्द स्टेट, जो कैथोलिक मतावलम्बी थे, स्वतंत्र रखे। परन्तु वे भी सन् १८७१ में प्रुशिया के साथ संयुक्त हो गये, और जर्मनी के समस्त राज्य-खण्डों का एक संयुक्त सन्घ बन गया जिन्होंने प्रुशिया के राजा को अपना सम्राट स्वीकार किया। इस तरह जर्मनी ने यद्यपि ऐक्य तो प्राप्त कर लिया, पर वह ऐक्य था, फौजी शक्ति की दृष्टि से कसा हुआ छोटे-बड़े स्वतंत्र पच्चीस खण्डों का जोड़, वह ऐक्य था साम्राज्य के बल का, न कि प्रजा-स्वातंत्र्य के प्रेम का। वह ऐक्य था साम्राज्य के अनियंत्रितत्व को कुछ हद तक सीमित कर देने वाला। सब पूछा जाय तो हमारे उपर्युक्त वृत्तान्त को सन् १८७१ तक नहीं बढ़ना था। उसे सन् १८४८ की क्रान्ति ही पर ठहर जाना चाहिये था, क्योंकि उसी साल में मार्क्स और उनके साथी फ्रेड्रिक एंगल्स के द्वारा जगत्प्रसिद्ध कम्यूनिस्ट मैनीफेस्टो (Communist Manifesto) अर्थात् कम्यूनिस्टों का घोषणा पत्र तैयार किया जाकर लन्दन से प्रकाशित हुआ, जैसा कि आगे इसी अध्याय में बताया गया है। हमारे मन्तव्य में यह एक ऐसा काल-स्थान है जहाँ से यह कहा जा सकता है कि मार्क्स के सिद्धान्तसूर्य का प्रकाश जगत् के स्थाति-मगन में प्रखर हो चला, इसलिये यदि सन् १८४८ की दृष्टि से देखा जाय तो जर्मनी की उस समय वही पूर्ववत् विच्छेद-दशा थी जैसी कि फ्रांस-क्रान्ति काल में थी। फ्रांस-क्रान्ति की सर्वव्याप्त ज्वाला समाप्त हो जाने के पश्चात् प्रजागण की छट-पटाहट स्वतंत्रता-प्राप्ति के लिये कम नहीं हुई। हृदय-स्थित यह चिनगारी एक बार फिर सारे यूरोप में सन् १८३० में भग्नक उठी। परन्तु इस बार भी प्रतिक्रिया

रूप राज्य-शासनाधिकारियों ने उसे बुझा दिया। इसी तर्ह मन् १८४८ की पुन उठी हुई फ्रान्ति दवा दी गई। जो कुछ भली बुरी नाम-चार की प्रजातन्त्रात्मक व्यवस्थापक सभाये अर्थात् पार्लामेण्ट आदि बीच में बन गई थी, वे प्रायः सब की सब प्रायः सभी राज्यों में भग कर दी गई और साम्राज्यी शासनो की प्रगति रही। प्रगिया और आस्ट्रिया में भी यही गति रही। माराण यह है कि एक ओर प्रजा स्वतन्त्रता के लिये तडप रही थी, और दूसरी ओर उस पर साम्राज्यवाद का घोर आतक हो रहा था।

यूरोपीय धार्मिक स्थिति

जिस प्रकार राजकीय परतन्त्रता के नरक में पड़ी हुई प्रजा स्वतन्त्रता-प्राप्ति के लिए व्याकुल थी, उसी प्रकार धार्मिक क्षेत्र में भी वह अन्याय-पूर्ण पराधीनता के वश में कलह रही थी। यथार्थ में धार्मिक पराधीनता से निकल भागने के लिये जो फ्रान्ति उठी, वह राजकीय फ्रान्तियों के पहले की है, क्योंकि जो काटा सब से अधिक कमकता है वही पहिले निकाला जाता है। बात यों थी, कि ईसाई धर्म की सत्स्थाओं का संगठन और कार्य क्रमशः इतना बढ़ गया था कि उनके प्रधान अधिपति पोप का तथा उनके अधीनस्थ विशप, क्लर्जी आदि का प्रभाव राज्याधिकारियों पर भी इतना अधिक पड़ता था कि इतिहासज्ञ यह कहने लगे कि "मध्य-काल की समस्त प्रकार की सत्स्थाओं की अपेक्षा गिरजा सत्स्था (Church) सबसे अधिक शक्तिशालिनी थी, क्योंकि नव-अशिक्षित समार में वह पुरोहित और शिक्षक का काम करती थी।" वह सम्पत्तिशालिनी और भूमिस्वामिनी भी बन बैठी थी। यहां तक कि रोम-वादशाहत तक से टक्कर लेने लगी थी। परन्तु सदा का यह नियम है कि शक्ति थोड़े ही दिनों के पश्चात् अपनी गोद में दुराचार और भ्रष्टाचार का पालन-पोषण करने लगती है। इसी नियम के अनुसार गिरजा में अनेक दूषण उत्पन्न हो गये यहां तक कि पापों से मुक्त करने वाले पत्र जो इन्डुलजेन्सेज (Indulgences) कहे जाते थे बेचे जाने लगे, और कई प्रकार के कर वसूल किए जाने लगे। परिणाम यह हुआ कि घोर विरोध उठा, और जर्मनी में लूथर ने सन् १५१७ में वाइविल के सिद्धान्तों का यथार्थ भाव प्रकट कर चर्च अधिकारियों

१ "Of all the institutions in the Middle Age, the Church because she held the position of both priest and teacher of the young barbarian world, was by far the most powerful" T & S's History of Europe, P 238-39

की पोले खोलनी गुरु कर दी जैसा कि मार्क्स के समकालीन आर्य समाज के प्रवर्तक स्वामी दयानन्द सरस्वती ने १९वीं शताब्दी में भारत के पुजारी-मंडों की पोले खोली थी। वस ! क्रान्ति की आग भड़क उठी जो धीरे धीरे यूरोप भर में किसी न किसी रूप में फैलती गई। मनुष्य-मनुष्य ही में नहीं, दल-दल में ही नहीं, वरन् राज्य-राज्य में भी लड़ाइया छिड़ गई। एक पक्ष में पुराने मत वाले और दूसरे पक्ष में जर्मन-निवासी लूथर एव जिनीभा-निवासी कैलमिन^१ के अनुयायी, जिन्हें विरोध (Protest) करने के कारण प्रोटेस्टेण्ट्स (Protestants विरोधक) कहते थे, युद्ध-क्षेत्र में डूब गये। यह क्रान्ति धर्म में शोधन अथवा केवल सशोधन (Reformation) के नाम से प्रसिद्ध है, और इसके हेतु जो युद्ध हुए उन्हें इतिहास में धर्मयुद्ध कहा जाता है। यह काल सन् १५१७ से प्रारम्भ होकर सन् १६४८ तक चला। सन् १६४८ में वेस्टफेलिया की संधि हुई, जिसके फलस्वरूप नये मत के प्रति भी सहिष्णुता का वातावरण प्रारम्भ हो गया, परन्तु यह सहनशीलता केवल उच्च और मुनस्कृत वर्गों के बीच तक ही रही। कहाँ^१ इस काल की आगामी डेढ़ सौ वर्षों में विचारशील, भव्य साहित्यज्ञों के कारण इस सिद्धान्त का प्रसार समाज की निम्नश्रेणी के लोगों में भी क्रमशः बढ़ता गया, जो फ्रांस के विप्लव काल में मनुष्य-मात्र की सम्पत्ति बन गया। फ्रांस-विप्लव का अन्त सन् १८१५ में हुआ था, यह हम अभी पहले कह चुके हैं कि किसी सिद्धान्त को मान्यता देना एक बात है, और उसी को कार्यान्वित करना विलकुल दूसरी बात। पारस्परिक सहनशीलता का सिद्धान्त व्यक्तिगत रूप से मान्य हो जाने पर भी वह आपसी द्वेषान्ति को नहीं दृष्टा मका। फलतः सन् १८३० और सन् १८४८ की क्रान्तियों में उभय मतावलम्बी राज्यों के बीच यदा-कदा संघर्ष होता रहा, और लौकिक कारणों की ओर में एक मतवाला दूसरे मतवाले के गले पर छुरी चलाने के लिये मौका-तलव बना रहा। सिद्धान्त रूप में व्यक्तिगत धार्मिक स्वतंत्रता प्राप्त हो जाने पर भी एक अवांछनीय कानून बना ही रहा। प्रत्येक राजा का शासन अपने राज्य-क्षेत्र से राज-पुरोहितों को वेतन देता था और गिरजा-सम्बन्धी अनेक कार्यों में दानादि भी देता था। ये राज-पुरोहित गिरजा के कार्यकर्ता रहते थे। स्वाभाविकतः राजा के मतानु-

१ कैलमिन यथार्थतः फ्रांस निवासी था। प्रोटेस्टेण्ट मत का कट्टर अनुयायी होने के कारण उसे फ्रांस से निकाल दिया गया। देश-निकाले की हालत में वह जर्मनी और स्विटजरलैण्ड में रहा। बाद में प्रोटेस्टेण्ट मतवालम्बी लोगों ने उसे जिनीभा में बुला लिया।

कूल राज-पुरोहित कैथोलिक या प्रोटेस्टेण्ट रहा करते थे। राजकोप प्रजा की सम्पत्ति समझी जाने लगी थी। अतः जब धर्म-सम्बन्धी पूर्ण स्वतन्त्रता की स्थापना हो चुकी तो राज-कोष में से किसी भी पोप, बिशप आदि को वेतन देना अथवा गिरजादि के लिये किसी भी रूप में द्रव्य का व्यय करना अन्याय समझा जाने लगा। ज्यों ज्यों लोग धर्म-सम्बन्धी पूर्ण स्वतन्त्रता के सिद्धान्त को अपनाते गये त्यों त्यों यह भावना भी बढ़ती गई। यही, हमारी समझ में, एक मूल कारण है, जैसा आप आगे चलकर देखेंगे कि मार्क्सवाद में धर्म-सम्बन्ध-विच्छेद के लिए आग्रह किया जाना अनिवार्य समझा गया।

यूरोपीय आर्थिक स्थिति

राजकीय और धार्मिक व्यवस्थाओं पर विचार कर लेने के पश्चात् अब हमें उस आर्थिक व्यवस्था पर आ जाना चाहिये जो सन् १८४८ के पूर्व विद्यमान थी। मार्क्सवाद का यही प्रधान लक्ष्य है। जब से समाज में अर्थ-सचय प्रारम्भ हुआ तभी से प्रतीत होता है, समाज पृथक्करण वर्गों के रूप में आरम्भ हो गया। साम्प्रतिक कारणों से उत्पन्न वर्गों के बीच में सदैव आपस में झगडा बना रहना इतिहासज्ञों ने देखा है। मार्क्स ने स्वयं यह कहा है कि न “अभी तक जो समाज स्थित है उसका इतिहास (यथार्थतः) वर्ग-सघर्ष का ही इतिहास है। ये वर्ग एक दूसरे के निरन्तर प्रतिद्वन्द्वी होकर फ्रीमेन और स्लेम, पेट्रीशियन और प्लीबियन, लार्ड और सर्फ, गिल्डमास्टर और जर्नीमेन, अथवा एक शब्द में, पीडक और पीडित बनकर लगानार एक दूसरे के विरोधी बने रहे हैं, कभी ओट लेकर और कभी प्रकट होकर लड़ते रहे। परिणामस्वरूप कभी तो समाज का क्रान्तिकारी पुनर्संगठन हुआ और कभी दोनों प्रतिद्वन्द्वियों का विनाश।”^१

सन् १८४८ में क्या, अभी भी समाज का वर्गीकरण प्रायः सब स्थानों में अल्प दीर्घ भेद से वैसा ही है, जैसा कि माध्यमिक काल के अन्त और आधुनिक काल के प्रारम्भ में था। फ्रेन्च क्रान्ति के समय के फ्रांस के वर्गों का वर्णन करते समय थेचर और शुइल ने कहा है कि फ्रांस के समाज का वर्गीकरण सम्पूर्ण यूरोप की भाँति था। सामन्त काल में दो प्रधान वर्गों का मान था, जो राजकीय कार्यों में भाग लेने वाले रहते थे। वे थे क्लर्जी और नोबिल्स (nobles) अर्थात् धनी-भानी कहलाने वाले लोग। क्लर्जी वर्ग के अन्तर्गत चर्च से सम्बन्धित

प्रीन्ट (पुरोहित) आदि सभी प्रकार के कार्यकर्ताओं का समावेश हो जाता है। ये दोनों वर्ग के लोग केवल सम्पत्तिवान और भूमिपति ही न थे वरन् राज्य-करो से भी मुक्त थे। पद-प्राप्ति, पुरस्कार, सेना आदि के उच्च पदाधिकारी होना, इत्यादि इत्यादि के भोक्ता ये ही रहा करते थे। फ्रान्स में तो ये दोनों वर्ग फ्रांस की प्रायः आग्री भूमि के स्वामी भी थे। इन उच्चदो वर्गों के अतिरिक्त एक माध्यमिक वर्ग भी उन लोगों का था जिन्हें फ्रान्स में तीसरा वर्ग (Third Estate) कहते थे और जिन्होंने अन्य व्यापारों के द्वारा धन संचय कर लिया था। वे लोग धीरे धीरे अपनी कठिन कमाई के कारण निठल्ले और खर्चिले नोबल्स की अपेक्षा अधिक सम्पत्तिवान, विद्यावान तथा प्रगतिमान बन गये थे। इसी वर्ग को बुर्जुआ कहते हैं जिसकी चर्चा आपको मार्क्सवाद में बारबार मिलती है। परन्तु एक और चौथा वर्ग (Fourth Estate) था, जो बुर्जुआ वर्ग से भी निम्न श्रेणी का था। इस श्रेणी में दो प्रकार के महान् दरिद्र लोग थे। एक तो थे शहरानी मजदूर जिनमें से कुछ तो दूसरों की मजदूरी करते थे, और कुछ अपना घर टुट-भुजिया गेजगार (जैसे बढई, लोहार आदि के काम) अपने हाथ से करके पेट पालने थे। इन्हें प्रोलेटेरियेट कहते थे। इनकी चर्चा भी मार्क्सवाद में हर न्याय पर मिलनी है। दूसरे लोग थे देहाती किसान जो हथ-मेहनत करके कृषि में अपनी गुजर-बसर करते थे। इन्हें पेजेंट कहते थे इनकी दशा शहराती मजदूरों से भी गर्द-बीती थी। इन पर कर-बोझ इतना अधिक था कि कठिन परिश्रम में टपकता हुआ पसीना भी उन्हें तथा उनके बाल-बच्चों को भर-पेट भोजन नहीं दे सकता था। भूमिपति को कर (लाग) देना, चर्च को कर (टाइय) देना, राजा को कर देना—जहा देवो वहा कर। इतने पर तुरा यह था कि सामन्त लोगों को यह अधिकार प्राप्त था कि वे बेरोक-टोक अपने दल-बल सहित शिकार खेल सकते थे। सामन्त दल के इस शोक में किमान किसी प्रकार बाधा नहीं डाल सकता था। वह न तो अपनी फनल की रक्षा वादी आदि लगाकर कर सकता था और न वह शिकारियों को फनल रोदन में रोक सकता था। यह था वह भीषण दृश्य जो फ्रान्स में विस्फोटक स्तर में फूट पड़ा था। आगे चलकर समाज-व्यवस्था में अधिक अर्थ-संचय के कारण बुर्जुआ वर्ग के लोग पूँजीपति (Capitalists) कहलाने लगे। नवीन अविष्कारों के द्वारा बढ़ते हुए मशीन-युग ने अर्थोत्पत्ति के साधनों में इतना अधिक परिवर्तन कर दिया कि सम्पत्ति पूँजीपतियों के हाथ में निमटती गई, और दरिद्रता मजदूर दल के गले में चिपटनी गई। इसी दयनीय दशा में मार्क्स का जन्म हुआ जो उन्होंने मार्क्सवाद को जन्म दिया, जिसका स्पष्टीकरण यथा-न्याय आगे मिलेगा।

मार्क्स के जीवन-काल की संक्षिप्त सूची

अब जब हमारे नेत्रों के सामने यूरोपीय समाज की राजकीय, धार्मिक एवं आर्थिक तीनों व्यवस्थाओं का दृश्य सिंच गया तब हमें मार्क्स के जन्म और जीवन-काल पर दृष्टि डाल लेना चाहिए। हमने उनके जीवन को निम्न चार विभागों में विभक्त करना उचित समझा है।

(१) सन् १८१८ से सन् १८४१ तक (२५ वर्ष)

जन्म-काल से शिक्षा-समाप्ति तक

मार्क्स का जन्म एक धनी अच्छे पढ़े-लिखे ज्यू खानदान में सन् १८१८ ई० में ट्रायर (रीनिस प्रशिया) में हुआ था। उनके पिता वकील थे जिन्होंने सन् १८२४ में प्रोटेस्टेंट मत को स्वीकार कर लिया था। मार्क्स ट्रायर कालेज से ग्रेजु-येट हुए। तत्पश्चात् बोन (Bonn) विश्वविद्यालय में भरती हुए और फिर बर्लिन विश्वविद्यालय से सन् १८४१ में डाक्ट्रेट की डिग्री प्राप्त की।

(२) सन् १८४२ से सन् १८४५ तक (४ वर्ष) व्यावसायिक जीवन के प्रारम्भिक काल

पत्रकारिता और प्राथमिक लेखक जीवन—मार्क्स के पूर्व हेगल नाम का एक बड़ा भारी तत्त्ववेत्ता हो गया था। वह आदर्शवादी (Idealist) था। हेगल के अनुयायी दो भागों में विभक्त हो गये थे। एक दक्षिण पक्ष वाले और दूसरे वाम पक्ष वाले। मार्क्स को वामपक्ष अच्छा लगा। वामपक्ष वालों ने हेगल के तत्त्वज्ञान से निरीश्वरवादी तथा श्रान्तिकारी निष्कर्ष निकाले, और दक्षिण पक्षवालों ने इसके विपरीत भावात्मक सिद्धान्त ढूँढे। मार्क्स न्यायदर्शन (Jurisprudence) इतिहास और तत्त्वज्ञान का विद्यार्थी रह चुका था, और इसीक्यू-रस के तत्त्व-ज्ञान में डाक्ट्रेट की थी। इसलिये उसकी इच्छा थी कि वह बोन विश्व-विद्यालय में प्रोफेसर हो जावे। परन्तु तत्कालीन प्रतिक्रियात्मक गवर्नमेण्ट के कारण उसने नौकरी नहीं की और सन् १८४२ में पत्रकारिता स्वीकार की। कोलोन (Cologne) में कुछ वाम हेगीलियन्स मतवालों ने 'रीनिशीजीटुंग' नामक पत्र की जनवरी सन् १८४२ में स्थापना की और अक्टूबर सन् १८४२ में मार्क्स को उसका सम्पादन सौंपा गया। इसलिये वह बोन से कोलोन चला गया। परन्तु यह हम देख ही चुके हैं कि उस समय की गवर्नमेण्ट प्रतिक्रियात्मक साम्राज्यवादी थी इसलिए उस पत्र के सम्पादकत्व से मार्क्स को शीघ्र ही त्याग-पत्र देना पड़ा और पत्र

भी सन् १८४३ के मार्च में बन्द हो गया। सन् १८४३ में उसने अपना विवाह किया और पेरिस गया। पेरिस से उसने एक क्रान्तिकारी पत्र का प्रकाशन किया और जर्मनी में गुप्त रूप से उसका वितरण कराया गया। परन्तु वह भी शीघ्र ही बन्द हो गया। सन् १८४४ में उसकी फ्रेडरिक ऐंगल्स से मित्रता हुई जो उसका चिरमाथी रहा। अन्त में सन् १८४५ में प्रशिया सरकार के आग्रह पर फ्रान्स सरकार ने उसे भयंकर क्रान्तिकारी करार देकर पेरिस से निकाल दिया। इस काल में उसने अर्थ-शास्त्र का खूब अध्ययन किया, तत्कालीन व्यवस्थाओं, विशेषकर अस्त्र-शस्त्र-युद्धों की अत्यन्त तीव्र आलोचनाये की, एवं जन-साधारण और श्रमिकों के हेतु आवेदनाये प्रकाशित की।

(३) सन् १८४६ से १८४९ तक (४ वर्ष) ख्याति रविमयी
साम्यवादी घोषणा-पत्र और निर्वासन-काल

सन् १८४५ में मार्क्स पेरिस से बेलजियम की राजधानी ब्रुसेल्स को चला गया। सन् १८४७ में वह और एंगिल्स कम्यूनिस्ट लीग के सदस्य हुए, जो श्रमिकों का अन्तर्राष्ट्रीय संगठन था, और जो गुप्त रूप से प्रचार का काम करता था। उसी साल में उस लीग की द्वितीय कांग्रेस का अधिवेशन लन्दन में हुआ, जिसमें उन दोनों ने भाग लिया। उन अधिवेशन ने दोनों को यह अधिकार दिया कि वे कम्यूनिस्ट मत का एक घोषणा-पत्र लिखें ताकि उसका प्रकाशन किया जाय। इस अविकार के अनुसार उन्होंने प्रसिद्ध कम्यूनिस्ट मनीफेस्टो (साम्यवादी घोषणा-पत्र) तैयार किया जो फरवरी सन् १८४८ की फ्रेन्च क्रान्ति के कुछ हफ्ते पूर्व लन्दन में छपकर वहाँ से प्रकाशित किया गया।

जब सन् १८४८ की क्रान्ति उठी तो मार्क्स को बेलजियम से निर्वासित कर दिया गया। वहाँ से वह पुनः पेरिस गया। पेरिस से फिर जर्मनी पहुँचा, फिर कोलोन जाकर वही पुराना पत्र 'क्यूरो निगजीटुंग' नाम का प्रकाशन शुरू किया परन्तु सरकार की ओर से उस पर सन् १८४९ में मुकद्दमा चलाया गया। मुकद्दमे से तो वह मुक्त कर दिया गया, पर मुक्त होते ही उसी साल में जर्मनी में उसका निर्वासन हो गया। तब से वह लन्दन में रहा।

(४) सन् १८५० से मार्च सन् १८८३ तक (३३ वर्ष)

मृत्यु-पर्यन्त लन्दन-वास

इस काल में मार्क्स ने बहुत से उपयोगी लेख और ग्रन्थ लिखकर अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन और समर्थन किया। इतना ही नहीं, उसे उन्हें व्यावहारिक क्षेत्र में

कार्यान्वित करने के लिये सन् १८६४ में लन्दन में एक अन्तर्राष्ट्रीय श्रमिक संगठन की स्थापना करनी पड़ी। उसमें फूट हो जाने के कारण सन् १८७२ में यूरोप से हटाकर उसकी जनरल कौन्सिल को न्यूयार्क (अमेरिका) में ले जाना पड़ा। यह बहुधा देखा जाता है कि जब कभी कोई क्रान्ति उठती है तो उसकी प्रतिक्रिया होना भी प्रारम्भ हो जाता है। कुछ दल ऐसे भी खड़े हो जाते हैं जो प्रकट में क्रान्ति को सफलीभूत बनाने में सहायक प्रतीत होते हैं परन्तु अन्त में यथार्थतः वे बाधक रूप ही सिद्ध होते हैं। इसी प्रकार के बाधक मार्क्स के मार्ग में खड़े हो गये थे। उन सबके सिद्धान्तों और क्रियाओं की आलोचना करना, प्रतिक्रिया वाली सरकारों का मुकाबला करना, अन्तर्राष्ट्रीय श्रमिकों का संगठन कर अपने कार्य को बढ़ाना—ये सब करना अकेले मार्क्स के लिये इतना कठिन हो गया कि उनका स्वास्थ्य सहन न कर सका और अपनी पत्नी के देहान्त के चौदह माह बाद १४ मार्च सन् १८८३ में उनका स्वर्गवास हो गया। एक धनी पिता का पुत्र, सर्व-समाज का सेवक, गरीबों का भक्त स्वदेश-निर्वाह को भोगता हुआ, भीषण निर्बनता के चगुल में फस अपना तथा अपने कुटुम्ब का पालन-पोषण करने में असमर्थ, मार्क्स ससार से तो चला गया, परन्तु वह छोड़ गया है अपना मत जिसकी ओर ससार दौड़ा जा रहा है।^१

गाँधी का जीवन-काल १-१०-१८६९ से ३०-१-१९४८ तक
(आयु ७८ वर्ष ३ माह)

भारतीय राजनैतिक स्थिति

गांधी के जन्म-देश, भारत की प्राचीनतम सामाजिक व्यवस्था की जाकी यदि दो-चार वाक्यों के द्वारा व्यक्त की जाय तो यह कहा जा सकता है कि उसकी राजनीति और अर्थ-नीति धर्मनीति से इस चतुरता के साथ बाध कर रखी जाती थी कि कहीं असामंजस्य न होने पावे। 'धर्म' शब्द कर्तव्य का पर्यायवाची था। इसलिये हम यह कह सकते हैं कि "प्राचीन समाज की मूलमिति अविकार पर नहीं, किन्तु कर्तव्य पर थी। प्राचीन राजवर्ग भी समाज का उसी प्रकार गुलाम था जिस प्रकार साधारण मनुष्य। प्रचलित परिपाटी का अतिक्रमण-संगठन का विरोध उनके लिये

१ काल-विभागों को छोड़कर मार्क्स-जीवन-सम्बन्धी बाकी समस्त उपरोक्त घटनाओं का उल्लेख हमने लेनिन द्वारा लिखित 'कार्ल मार्क्स' नामक पुस्तक के आधार पर किया है।

उतना ही कठिन था जितना किमी साधारण मनुष्य के लिये।^१ यूरोप का प्रथम गुरु यूनान (ग्रीस) माना जाता है। मिस्र (इजिप्ट) तथा ईरान (परमिया) की सभ्यता भी पुरानी मानी जाती है। परन्तु इन सब पर भारत की प्राचीनतम सस्कृति की छाप लगी थी। राज्य-पद्धतियों में सर्वश्रेष्ठ मानी जाने वाली गणराज्य अथवा जन-तन्त्रात्मक राज्य-प्रणाली यहाँ उस समय प्रचलित थी जब अन्य देशों का तमोयुग था।^२ विदेशी व्यापार और नाविक विद्या की दृष्टि से भी प्राचीन काल में भारतवर्ष का मान था।^३ यदि रामायण कथित और महाभारत में कही हुई बातों को काल्पनिक गायायें कहकर न उड़ा दी जायें तो वायुयान विद्या, आकाश-युद्ध-नैपुण्य इत्यादि भी बड़े भारत में विद्यमान थे। परन्तु समय ने पलटा साया। विदेशियों ने भारत पर आक्रमण किये। मुसलमान कौमों का एक के पश्चात् दूसरों का आधिपत्य जमा। कोई खून-खच्चर कर और घन दौलत लूटकर अपने घर वापिस चले गये, कोई यहाँ पर बस गये। प्राचीन सभ्यता-सस्कृति मिटाई जाती रही, और नवीनता का मिश्रण होता गया। इस तरह जब हम इतिहास के आधुनिक काल में प्रवेश करते हैं तो देखते हैं कि भारतवर्ष मुगल सत्ताओं के अधीनस्थ है। हिन्दू और मुसलमान दो बड़ी जातियाँ इसके निवासी हैं। दोनों में देश के नाते भाई-चारा बरता जा रहा है। परन्तु भारतीय वैभव ने यूरोपीय जातियों की तृष्णा को भड़काया, जिसके कारण पोर्तुगीज, डच, फ्रेंच और अंग्रेज क्रमशः व्यापारियों के भेष में घुसते आये, और हाथ-पैर-पसार-मुहफेर-शोषण कर रहे हुए उन्होंने अपने अपने सशस्त्र व्यापारी अड्डे जमा लिये एवं फूट का बीज बोया। फिर इस फूट का लाभ उठाकर अपने अपने राज्य कायम करने के लिये आपस में लड़ने लगे। अन्त में अंग्रेजों ने ही विजय पाकर हिन्दुस्थान में अपना राज्य स्थापित किया। परन्तु स्वतन्त्रता किसे प्रिय नहीं होती? स्वतन्त्रताप्रिय भारत की कुछ जनता ने सन् १८५७ ई० में करवट बदली। पर राज्य की छल-बल-कल नीति के कारण उसे फिर सो जाना पड़ा। इसके पश्चात् देश के स्वतन्त्र होने की दूसरी विधि सोची।

१ सरस्वती (मई सन् १९२२)।

२ "The Bible in India" के आधार पर।

३ देखो अथर्ववेद काण्ड ३, सूक्त ४-५ पर दामोदर सातवलेकर की टीका, पृष्ठ ४३ पर, और अथर्व० का० ७, सू० १२, मन्त्र १-२।

४ देखो "Wake up India" जिसमें ऋग्वेद, मनुस्मृति, याज्ञवल्क्य स्मृति, महाभारत, रामायण आदि ग्रन्थों के उद्धरण दिये गये हैं।

निःशस्त्र कर ही दिये गये थे, 'कोई नृप होय हमे का हानी' का पाठ पढ़ा हुआ ही थे, शान्ति-अमनचैन-की गूज ने कायरता को हृदय में ठूँस ही दिया था, और केवल वाणी-शस्त्र का प्रयोग कर वाक्य-आन्दोलन का सबक मिला ही दिया था, इसलिए कुछ लोगो ने अविल भारतीय कांग्रेस की स्थापना मन् १८८५ में की। जत भारत की राजनैतिक स्थिति यद्यपि उस भाति जटिल और मिश्रित नहीं थी, जैसी यूरोप की थी, जहा पर एक राज्य दूसरे राज्य से गुथा हुआ था और एक जगह की आग दूसरी जगह महज ही में फैल जाती थी तथापि वह दूसरे प्रकार से उससे भी अधिक जटिल और कठिन थी। एक ओर जनना कई शताब्दियों से परतन्ता की अफीम की गोली खाई हुई थी वेहोय पड़ी थी, तो दूसरी ओर वह व्यावहारिक कर्तव्य क्षेत्र में मुन मोडे हुए शान्दिक आन्दोलन में मुक्ति-द्वार को देख रही थी। वह सोच रही थी कि इन्ही वाक्-आन्दोलन से वह भाति-माति के फूट-बीजो को उखाड़ फेरेगी, और पृथ्वी-तल के साम्राज्यो में से सब से अधिक शक्तिशाली साम्राज्य की बगल से स्वतन्त्रता को छीन लेगी। गांधी के कर्तव्याम्बु होने के पूर्व की यह भारतीय राजनैतिक अवस्था का मक्षिप्त दृश्य है।

भारतीय धार्मिक स्थिति

धर्म शब्द के व्यापक और मूलभाव की अनभिज्ञता के कारण लोग केवल रूढियों को धर्म मानने लगते हैं। फलतः साम्प्रदायिकता की वृद्धि होकर परस्पर रक्तघारें बह जाया करती हैं। यूरोप का सगोधन काल (Reformation Period) एक दृष्टान्त स्वरूप है। परन्तु भारतवर्ष में धार्मिक स्वातन्त्र्य का सिद्धान्त अत्यन्त प्राचीन काल से मान्य रहा है। इसलिये सम्प्रदायो तक में सशस्त्र युद्ध कभी नहीं हुआ। सैद्धान्तिक आग्रह ही धर्म-परिवर्तन का साधन यहा पर रहा है। फिर भी मानुषिक प्रवृत्तियाँ पाथिवता की ओर ही दौडा करती हैं। इसलिये यहा के लोगो में भी धर्म का रूप रूढिवाद ही बहुधा होता रहा है। गांधीजी के कार्य-क्षेत्र में पदार्पण करने के समय पर भी सामाजिक कुछ ऐसी कुरीतियाँ फैल रही थी जिन्हें लोग धर्म की व्याख्या के अन्तर्गत लाते थे। इसका मूल कारण यह था कि एक ओर तो हिन्दुओ के पूर्वज तथा पूज्यवर्ग के लोग, जैसे पंडित, शास्त्रज्ञ, पौराणिकादि, एवं दूसरी ओर मुसलमानो के पूर्वज और उनके पूज्य, मुल्लादि साधारण जन को सकीर्णता ही का पाठ पढाते रहे। हिन्दूजाति में छुआछूत का भूत धर्म की आढ में इतनी गहरी जड़ कर गया था कि उसका उखाडना हरक्यूलियन अथवा भीम-कर्म था। जिस अछूत या परिया (Pariah) की परछाईं पडने से नहाना-घोना पडता था, वही यदि किसी कारणवश मुसलमान या ईसाई धर्म को अपना लेता था तो छूना

तो दूर रहा हाथ मिलाने योग्य, गले उगाने योग्य, नहीं, एक नाथ खाना खाने योग्य बन जाना था। स्वामाविक गुण-कर्म-विभाग की भित्ति पर स्थित अनुकरणीय प्राचीन वर्ण-व्यवस्था जन्म के आधार पर परस्परगत वर्णों का रूप प्रारण कर चुकी थी और वर्ण के नाम पर अनेक जाति-उपजातियों के भेद में फैल रही थी। कट्टरता और मकीर्णता की चार दीवारियाँ प्रेम और विकास को पास तक नहीं फटकने देती थी। इस भीषण पतन का यदि दृष्टान्त लेना हो तो वह विश्वमान है। हिन्दू विश्वविद्यालय, बनारस सरीखी उच्च कोटि की समस्या के उम्र अन्याय में जिनमें एक कुमारी (लड़की) को, जिसका नाम इस समय मुझे स्मरण नहीं पड़ रहा है, नूतन जाति की हानि के कारण वेदाध्ययन करने के लिये राज लगाई थी। पाश्चात्य आधुनिक भौतिकवाद ने, शासक जाति की नकल करने की आदत ने, भौतिक शिक्षा-प्रचार ने, एवं शासकों द्वारा बरती जानेवाली मस्तिष्क-हानिक नीति ने भारतीयों को धर्म-मार्ग से च्युत कर रखा था। उनका विश्वास ईश्वर में उठता जा रहा था। छल, कपट, द्वेष, उनकी दिनचर्या में, विशेषकर राजनैतिक क्षेत्र में, अपरिहार्य भोजन सा हो गया था। आत्मबल के स्थान में कायरता, तथा मृत्यु के स्थान में जन्म का व्यापार बट रहा था। इसी प्रकार धर्म का चिरमगी नैतिक जीवन का भी पतन भारत में व्याप्त हो रहा था। धर्म की हानि से मान-भरपादा आदि सभी कुछ देग-विदेग में खोई हुई दिखाई देती थी।

भारतीय आर्थिक स्थिति

उन्नीसवीं शताब्दी के मध्यकाल में भारतवर्ष (हिन्दुस्थान) की अर्थ नीति उस देश जैसी थी, जो विदेशी शासकों के हाथ में शोषण का बाजार बन गया हो। वह एक लम्बी कष्ट-कहानी के रूप में न कही जाकर यहाँ मूल-मात्र के रूप में कही जा सकती है। अंग्रेज शासकों को उनकी विदेशी (परराष्ट्र) नीति तथा गृह-नीति दोनों की रक्षार्थ फौजी-नाविक आदि सेवाओं पर अधिक खर्च करना पड़ता था। समय-समय पर उन्हें सगृही और दूरदेशी युद्ध भी लड़ने पड़ते थे। इसलिये हिन्दुस्थान पर नैना-विभाग का खर्च बहुत ही अधिक था। ईस्ट इण्डिया कम्पनी अपने जमाने ही में भारतवर्ष के प्रख्यात प्राचीन व्यवसायों को नष्ट-भ्रष्ट कर चुकी थी, यहाँ तक कि यह बात ऐतिहासिक सत्य सिद्ध हो चुकी है कि उनके कर्मचारियों ने हिन्दुस्थान के कार्य-कुशल कलाकारों के हाथों के अगूठों तक को कटवा कर फेंकवा दिये थे। श्री एस० मार्टिन ने कहा है कि "ढाका की महीनाति-महीन मलमल, काश्मीर के मुन्दर शाल और देहली का जरीदार रेशम, बुदावदार हाथी-दात, कोविदार और चन्दन की लकड़ियाँ,

चमकती मुन्दर' रेंगी हुई छीट, हीरे, अनूठे ढंग से जड़े हुए मोती और बहुमूल्य पत्थर, उत्तम बेलबूटेदार दरी और चद्दर, उच्चविधि से ढली हुई फोलाद, उत्तम वर्णन और नाव सम्बन्धी पक्की कारीगरी ये सब, सदियों तक शिक्षित मनुष्य-नमाज की दृष्टि में प्रशमनीय माने जाते थे, जोर इतिहास में जब लन्दन का नाम तक नहीं सुना जाता था तब हिन्दुस्थान सारा पृथ्वी भर में सबसे अधिक धनी, व्यवसायी, क्रय-विक्रय का स्थान (बाजार) था।" श्री पी० बनर्जी ने अंग्रेज-अर्थशास्त्रज्ञों और हन्टर विरसन आदि इतिहासज्ञों के उद्धरण देकर अंग्रेज सरकार की दुर्नीति का आशंका करते हुए यह कहा है, "गत शताब्दी (उत्तरी) के मध्यकाल तक यह परिणाम हो गया था कि भारतवर्ष केवल कृषि-प्रधान देश रह गया था"।

जिस देश का सब व्यवसाय चकनाचूर कर दिया गया हो और कृषि ही मूलाधार रह गया हो, उसकी प्रति मनुष्य पाछे यदि सामान्य आय केवल तीन-चार पैसे प्रतिदिन की रह गई हो तो क्या आश्चर्य? श्री बनर्जी का कहना है कि "प्रसिद्ध अंग्रेजों के लेखानुसार प्रति मनुष्य की औषत (मालाना) आय ३० रुपये (२ पीड) है, परन्तु विलियम गिगबी और दादासाई उसमें भी कम (२० रुपये) बताते हैं।" यदि राष्ट्र की समस्त आय में से धनी वर्ग के लोगों की आय को घटा कर अमीर निकाले जाय तो साधारण कृषक और श्रमिक की मालाना आय केवल १८ गिल्लिंग अर्थात् १३ रु० के लगभग रह जाती है अर्थात् रोजाना ३ पैसे से भी कम।" एक ओर ग्रामीण उद्योगों का नाश था, तो दूसरी ओर पूँजी एवं नवीन मशीनों की कमी के कारण बड़े बड़े कलागृहों की भी अत्यन्त कमी थी। सरकार स्थानीय उद्योगों की वृद्धि की ओर न केवल उदासीन ही सी रहती थी, बरन् बाधक होकर विदेशियों की महायत्तार्थ गुप्त या प्रकट रूप में अडगों की नीति बर्तती पाई जाती थी। कृषि भी जो कुछ थी, वह पुराने ढर्रे की ही थी। यह थी भारत की हर दृष्टि से-कृषि, उद्योग, व्यापार की दृष्टि से-अत्यन्त शोचनीय आर्थिक स्थिति, जिसका मुकाबला गांधी को करना था।

१०. श्री बनर्जी कृत "Industrial Decay of India" के पृष्ठ ९४-९७ पर श्री एस० मार्टिन कृत "Indian Empire" से उद्धरण।

११ P Banerjee's 'The Study of Indian Economics' के आधार पर।

१२. देखो नोट न० ४६

गांधी के जीवन-काल की संक्षिप्त सूची

पूर्वोक्त परिस्थितियों को देख लेने के पश्चात् अब हमें गांधी के जीवनकाल की प्रचलित घटनाओं पर विचार कर लेना चाहिये। मार्क्स के जीवन-काल को हमने चार भागों में विभक्त किया था। गांधी के जीवनकाल को भी निम्न चार विभागों में विभक्त करना अधिक उपयोगी प्रतीत होता है।

(१)

सन् १८६९ से सन् १८९१ तक (२२ वर्ष)

जन्मकाल से शिक्षा-समाप्ति तक

गांधीजी का जन्म सन् १८६९ ई० में पोरबन्दर (मुदामापुरी) काठिया-वाड, गुजरात में वैष्णव सम्प्रदायी वैश्य घराने में हुआ था। यद्यपि उनके पिता काका गान्धी राजकोट के राजा के प्रधान मन्त्री थे तथापि गांधी जी ने अपनी आत्मकथा में अपने कुटुम्ब का गरीब (द्रव्यहीन) कहा है। पिता आपके कम पड़े लिये होने पर भी व्यवहार-कुशलता, निष्पक्षता और पवित्रता (ईमानदारी) के लिये प्रसिद्ध थे, और माता जापकी बड़ी धर्म-शीला तथा दृढ़ सामान्य बुद्धि वाली थी। स्कूल में जब गांधी जी पढ़ते थे तब वे बड़े जर्मल्ले और माध्यमिक श्रेणी के विद्यार्थी थे। परन्तु सत्य-प्रियता तथा गुरु और बड़ों के प्रति मत्कार-भावना उनके हृदय में बाल्यकाल में ही निवास करती थी। कुछ काल के पश्चात् उनका विवाह भी हो गया। उस समय उनकी आयु केवल १३ वर्ष की थी। एक बार स्कूल में स्कूल इन्स्पेक्टर जाच के हेतु आये तो उनके शिक्षक ने उनसे एक दूसरे विद्यार्थी की नकल करने के लिये इशारा किया, परन्तु गांधी जी ने तो इशारे को ही समझे और न उन्होंने कभी नकल करना ही सोचा। गांधी जी ने कहा है कि “मैं नकल करने की कला को कभी नहीं सीख सका” इस वाक्य में उनका समस्त गांधी जीवन झलकता है।

स्कूल-काल में कुमगति में पैन जाने के कारण उन्होंने मास खाना, तमाजू पीना, धोरी कत्ता और फल झूठ बोलना प्रारम्भ कर दिया था। एक बार जब उन्होंने देखा कि वे प्रकट रूप में मिगरेट नहीं हो सकते तो आत्महत्या तक करने की ठान ली, परन्तु माहम के अभाववश आत्महत्या करने में बच गये। वन ! यही उनके जीवन का परिवर्तन-बिन्दु बन गया—इसमें प्रेरित हैं उन्होंने अपने पिता को लिखित रूप में सब अपराध प्रकट कर दिये।

जब गांधी जी की आयु १६ वर्ष की थी तब उनके पिता जी का स्वर्गवास हो गया। उसके पश्चात् सन् १८८७ ई० में उन्होंने मेट्रोव्यूलेशन पास की। सन् १८८८ में बैरिस्ट्री पढ़ने के लिये विलायत गये। विलायत जाने के पूर्व जब उन्होंने शपथ ली कि मैं तीन चीजें—गराब, नारी, और मान को नहीं छुँऊँगा, तब उनकी माताजी ने उन्हें विलायत जाने की आज्ञा दे दी। इस शपथ ने, ईश्वर-विश्वास ने, और माँ के जीवन ने इनको विलायत में अनेक दोषपूर्ण लालसाओं, जैसे नाच-गान, मद्य-भक्षण, कामवासना, भूँगी पोशाक आदि में वचाकर रखा। “मैंने”, गांधीजी ने कहा है “मिठाई और व्यंजन ग्याना एव चाय व काफी भी लेना छोड़ दिया, अधिकतर रोटियों कोफो उबली हुई सच्ची पर अपना जीवन निर्वह करने लगा। मेरे प्रयोगों में मुझे यह शिक्षा मिली कि स्वाद का यथार्थ स्थान मन होता है न कि जोभ।” “सादे जीवन के कारण,” उन्होंने बताया है कि, “मेरा बहुत सा समय बच जाया करता था, जिसमें मैंने अपनी परीक्षा पास कर ली।” विलायत में ही गांधी जी ने पहिले-पहल गीता को अंग्रेजी अनुवाद के रूप में पढ़ा। वह था सर एडविन अर्नाल्ड द्वारा लिखित काव्य, जिसका नाम है “स्वर्गीय गीत” (Song Celestial)। यही उन्होंने वाइविल (ईसाई धर्म-ग्रन्थ) को पढ़ा, विशेषकर उसके उस भाग को जो वाइविल में “पर्वत पर दिया हुआ धर्मोपदेश” (Sermon on the Mount) कहा गया है।

ज्योंही १० जून सन् १८९० ई० में उन्हें बैरिस्ट्री का पद प्राप्त हुआ त्योंही वे १२ जून को अपने घर के लिये रवाना हो गये।

(२)

व्यावसायिक जीवन का प्रारम्भिक काल

सन् १८९१ से अप्रैल सन् १८९३ तक (२ वर्ष)

हिन्दुस्तान में बैरिस्ट्री

घर पहुँचने पर गांधी जी को विदित हुआ कि उनकी माताजी का स्वर्ग-वास हो चुका था। विलायत में वे घबड़ाये नहीं, इससे उनके बड़े भाई ने उन्हें उसकी सूचना नहीं दी थी। थोड़े दिन अपने घर राजकोट में ठहर कर वे बैरिस्ट्री करने बम्बई हाईकोर्ट में गये। परन्तु चार-पाच माह ठहर कर वहाँ

13. “My Early Life” Chap XII

14. „ „ „ „ XI.

से राजकोट को लौट आये, क्योंकि बम्बई में खर्च चलाने लायक ही आमदनी नहीं होती थी। राजकोट लौटकर उन्होंने वही अपनी वकालत का कार्य शुरू कर दिया। उस समय आवेदन-पत्रादिक लिखने का ही काम उन्हें सौंपा जाता था। फिर भी मामान्यतः तीन सौ रुपया माहवारी आय हो जाया करती थी। थोड़े ही काल में पोरबन्दर का एक धनी फर्म, दादा अब्दुल्ला एण्ड कम्पनी ने अपने एक बड़े दावा के मुकदमा को लड़ने के लिये गांधीजी को एक माल के लिये दक्षिण अफ्रीका भेजा। इसलिये वे अप्रैल मन् १८९३ में वहाँ के लिये रवाना हो गये।

(३)

ख्याति-रश्मिया

सन् १८९३ से सन् १९१४ तक (२१ वर्ष)

दक्षिणी अफ्रीका, सत्याग्रह का प्रथम क्षेत्र

दक्षिणी अफ्रीका अंग्रेजों का उपनिवेश (कालोनी) है। जब गांधीजी डरबन (नेटाल) के बन्दरगाह पर पहुँचे तो उन्हें विदित हुआ कि यूरोपनिवासी भातवासियों की बड़ी गिरी नजर से देखते थे। डरबन पर उतरने के दूसरे-तीसरे दिन फर्म का मालिक अब्दुल्ला मेठ उन्हें डरबन की अदालत को दिखाने ले गया। गांधीजी सिर पर पगड़ी लगाये थे। मजिस्ट्रेट ने उनसे पगड़ी उतारने के लिये कहा। उन्होंने अस्वीकार किया और अदालत छोड़कर चले आये। डरबन ने वे रेल द्वारा मेरिट्जवर्ग स्टेशन पहुँचे। वहाँ एक यात्री आया। उसने इन्हें मिर में पैर तक देखा। यह काला (coloured) आदमी है, ऐसा देख उस यात्री के मन में उद्वेग उठा और बाहर जाकर एक दो अफमरो को साथ लेकर फिर आया। एक बाफ़ीसर ने गांधीजी से उस फर्न्ट क्लास के डब्बे में से, जिसमें वे बैठे थे, उतर कर दूसरे डब्बे में जाने के लिये कहा। गांधीजी ने डब्बे में उतरना अस्वीकार कर दिया। तब फिर एक कानिस्टबिल को बुलाया गया। उसने गांधीजी का हाथ पकड़ वा बक्का देकर बाहर कर दिया और उनका सामान भी उतार लिया, परन्तु गांधीजी दूसरे डब्बे में नहीं बैठे और रेलगाड़ी चली गई। गांधीजी अपना सब सामान जहाँ का तहाँ छोड़कर हाथ में केवल हैंड बैग लेकर मुसाफिर खाने में चले गये। कटकटाती ठंड थी, जोवरकोट सामान में था, गांधीजी ठिठुरते हुए कमरे में बैठे रहे—कमरे में कोई प्रकाश नहीं था। वम ! विचार-ताँता लगा। सोचा कि अपने स्वत्वों के लिये लड़ना या हिन्दुस्थान को लौट जाना, अथवा अपमान को भुलाकर प्रिटोरिया जाकर अपने मुकदमे का

करके हिन्दुस्थान लौटूँ। विचार ने शीघ्र पलटा खाया। ध्यान में आया कि यह व्यक्तिगत अपमान और व्यक्तिगत कष्ट की बात नहीं है। यह है गोरे-काले रंग का सामान्य विद्वेष। गांधीजी ने निश्चय किया कि इस जातीय रोग को निकालकर फेंकने का प्रयत्न किया जाय और ऐसा करने में जो कष्ट भोगना पड़े वे भोगे जाय। परन्तु जिस मुकदमे के लिये गांधीजी आये थे उसको पूरा किये बिना इस कार्य को हाथ में लेना कठिन था। भाग्यवशात् मुकदमा का सन् १८९४ में आपसी समझौता हो गया।

इस बीच गांधीजी ने दक्षिण अफ्रीका में तत्कालीन प्रचलित नीति की जानकारी प्राप्त कर ली थी। उसी समय जब कि मुकदमा समाप्त हो जाने पर गांधीजी भारत को लौटने वाले थे तब मालूम हुआ कि नेटाल सरकार हिन्दुस्तानियों को मताधिकार से वंचित (disfranchise) करने के लिये कानून पेश करने जा रही है। वस! गांधीजी ने भारत आना स्थगित कर दिया, और आन्दोलन की वारणा से प्रेरित हो उसी साल सन् १८९४ ई० में नेटाल इण्डियन कांग्रेस की स्थापना की, जिसके विषय में गांधी जी ने स्वीकार किया है कि उसके द्वारा "ईश्वर ने दक्षिण अफ्रीका में मेरे जीवन की नींव डाल दी और राष्ट्रीय स्वाभिमान का बीज बो दिया।"^{१५}

सन् १८९३ से सन् १९१४ तक के काल में गांधीजी केवल दो बार भारत को लौटकर आये। एक बार सन् १८९६ में अपनी पत्नी तथा बाल-बच्चों को अफ्रीका लाने के अभिप्राय से आये, क्योंकि उस समय अफ्रीका में ही रहकर वैरिस्ट्री करने का इरादा उनका हो गया था। दूसरी बार वे सन् १९०१ के लग-भग आये। इस बार उनकी इच्छा बम्बई हाईकोर्ट में वकालत करने की हुई। वहाँ पर कृत्य भी अवकी वार बहुत अच्छा चलने लगा। परन्तु शीघ्र ही दक्षिण अफ्रीका निवासी भारतीयों के बुलाये जाने पर उन्हें पुनः सन् १९०४ में अफ्रीका पहुँच जाना पड़ा। भारत में इन दोनों बार का रहने का समय इतना थोड़ा और विशेष घटनाओं-विहीन है कि पूर्वोक्त २१ वर्षीय काल को हमने अभङ्ग ही रखा है।

गांधीजी के द्वारा जो जो प्रयोग दक्षिण अफ्रीका में किये गये थे उनमें उनके प्रायः सभी मूल सिद्धान्तों का समावेश हो जाता है, जिनका प्रसर स्वरूप सन् १९१४ के पश्चात् भारतवर्ष में प्रकट होता गया। गांधी जी के कई वर्षों के विश्वस्त साथी और आत्मीय (प्राइवेट) मंत्री, महादेव देसाई ने सन् १९३२

मे 'माइ अग्ली लाइफ' नामक पुस्तक के प्राथमिक वक्तव्य में लिखा है कि "सन् १९१४ के पञ्चात् के भाग को छोड़ देने में (गांधीजी की) 'आत्मकथा' का मूल्य वस्तुतः कुछ घटता नहीं है। जो कुछ गांधीजी के विषय में गत कुछ वर्षों में सुना है वह बीज रूप से पहले ही (सन् १९१४ तक) हो चुका था।" उक्त काल में घटित घटनाओं का दृष्टान्त अथवा वर्णन पाठकों को प्रसंगों के आने पर आवश्यकतानुसार आगामी पृष्ठों पर मिलेगा। यहाँ केवल उनका उल्लेख मात्र काल-क्रमानुसार कर दिया जाता है।

सन् १८९३—अफ्रीका में पहुँचना।

" १८९४—नेटाल भारतीय कांग्रेस की स्थापना करना।

" १८९६—हिन्दुस्तान वापस लौटना। वहाँ ग्रीन पेम्फलटो (हरापची) का वितरण कराना और उनके द्वारा दक्षिण अफ्रीका की स्थिति की जानकारी कराना। दक्षिण अफ्रीका को पुनः लौटना और वहाँ पहुँचते ही अप्रबुद्ध जनसमूह (Mob) के द्वारा घेरा जाना।

" १८९९—बोर युद्ध में अंग्रेजों को चलते-फिरते चिकित्सालय दल (Ambulance Corps) के द्वारा छह हफ्ते तक सहायता देना। अफ्रीका में रहने वाले डच या ने हांलेड देश के लोग बोर कहे जाने लगे थे। यह युद्ध १८९९ से १९०२ तक चला था।

" १९०१—हिन्दुस्तान फिर लौटकर जाना। इस बार लौटते समय गांधीजी ने वह सारी सम्पत्ति जो अफ्रीकावासियों ने उन्हें उनके प्रथम बार और इस बार हिन्दुस्तान को लौटते समय भेंट-स्वरूप दी थी बैंक में जन-कार्य के लिये ही जमा कर दी।

" १९०४—(क) पुनः अफ्रीका आना और इन्डियन ओपीनियन (Indian Opinion) नामक मासिक पत्र का जो डरबन से प्रकाशित होता था, सम्पादन-कार्य ग्रहण करना। अफ्रीका-निवासी भारतीयों का हित-रक्षण इसका उद्देश्य था।

(ख) डरबन से कुछ दूरीपर फिनिक्स में एक आदर्श कृषि-क्षेत्र स्थापित किया, जिसका नाम फिनिक्स सेटिलमेन्ट निवाम रखा। हर निवासी को अपना काम अपने हाथ में करने का नियम था, भाई-चारे को निवाहते हुए व्यक्तिगत श्रम तथा सहयोग के आधार पर समाज की व्यवस्था को कायम करने का यह गांधीका प्रत्यक्ष प्रथम प्रयोग था। इसके स्थापित होने पर इन्डियन ओपीनियन का प्रकाशन यही से होने लगा।

(ग) दक्षिण-अफ्रीका के कुछ मूल निवासी जुलू कहलाते थे। उन्होंने कर देने में इन्कार कर दिया। उनका यह विरोध 'जुलू-राज-विद्रोह' के नाम से दबाया जाने लगा। गांधीजी ने इस में भी ऐम्बूलेन्स दल के द्वारा सहायता की।

सन् १९०६—मत्याग्रह सग्राम और उसकी विजय—सन् १९०६-०७—ट्रान्सवाल सरकार की ओर से एक आज्ञापत्र प्रकाशित हुआ कि आठ वर्ष की आयु में लेकर ऊपर की आयु वाले हर भारतीय स्त्री-पुरुष को अपना नाम सरकारी दफ्तर में रजिस्टर कराके रजिस्ट्रेशन-प्रमाणपत्र प्राप्त करना होगा, नहीं तो वह ट्रान्सवाल में नहीं रहने पावेगा। यह ब्लैक एक्ट (काले कानून) के नाम से कहा जाने लगा। गांधी जी ने जन-सेवा हित आजीवन ब्रह्मचर्य-वृत्त पालन करने की शपथ ली और मत्याग्रह की नींव डाल दी। जन-वाणी द्वारा विरोध उठा, पिकेटिंग किया गया, और जब सरकार ने ट्रान्सवाल छोड़ने की आज्ञा दी तो वह भग की गई। सजाये हुई। इसी बीच सन् १९०७ ही में ट्रान्सवाल इमिग्रेंट्स रेस्ट्रिक्शन बिल (Transvaal Immigrants Restriction Bill) नाम का कानून तैयार हुआ जिसके फलस्वरूप कोई भी नया आनेवाला हिन्दुस्तानी ट्रान्सवाल में प्रवेश नहीं कर सकता था।

" १९०८—इसी आन्दोलन में आज्ञा भग करने के कारण गांधी जी को भी सन् १९०८ में सजा हुई। जेल में जेलवायियों की सरया बढ़ती गई। सरकार (जनरल स्मट्स) और गांधीजी के बीच सुलह हुई। सुलह के कारण बढ़ते हुए आन्दोलन को रोक देने से कुछ लोगों के मनमें सिन्नता हुई और गांधीजी के प्रति क्रोध उठा। मीरआलम, उनके पुराने भले साथल ने लकड़ी से गांधी जी को खूब पीटा। सरकार ने मीरआलम और उसके साथियों पर मुकदमा चलाने के लिये तैयारी की। गांधी जी ने जीवन-घातक चोटें होने पर भी मुकदमा चलाने से रोका। परन्तु सरकार न मानी। जब सुलह की शर्तों का सरकार की ओर से पालन नहीं किया गया तो पुनः सत्याग्रह छिड़ा। सरकार को आगाह कर देने के पश्चात् करीब २००० रजिस्ट्रेशन प्रमाण-पत्र एकत्र कर लोगों ने खुले मैदान में जला दिये।

मन् १९१०—मत्स्याग्रह जारी रहा। मत्स्याग्रहियों की शिक्षा, महायता आदि के लिये मत्स्याग्रहियों के आधार पर जर्मन शिल्पज्ञ, कालिनवाक के द्वारा प्रदान की हुई ११०० एकड़ भूमि पर जोहन्मवर्ग से २१ मील दूरी पर एक क्षेत्र (फार्म) गोला गया जो गांधी जी के आदर्श-दर्शक टॉन्सटाय की स्मृति में टॉन्सटाय फार्म कहलाया। वह फार्म भी फिनिकन सेटिउमेन्ट के मूल उद्देश्यों का पूरक था।

मन् १९१२—मत्स्याग्रह युद्ध जारी था। भारतवर्ष में श्री गोखले समझौता कराने जाये। मत्स्याग्रह स्थगित कर दिया गया क्योंकि वे सरकार में बातचीत करके यह जाश्वासन दे गये थे कि ट्रामवाल बाला काला कानून और तीन पौण्ड वाली टैक्स जो भारतीयों ने बनाने की जानी थी आगामी वर्ष में बन्द कर दी जायगी।

मन् १९१३—गजनीति-चक्र में भ्रमण करनेवाली सरकार ने अपने वचन का पालन फिर नहीं किया। अतः फिर मत्स्याग्रह छिड़ गया। नेटाल में ट्रान्सवाल और ट्रान्सवाल में नेटाल आना-जाना अपराध था। इसलिये मत्स्याग्रहियों ने पैदल-यात्रा ट्रान्सवाल सीमा-उल्लंघन के लिये की। यह पैदल मार्च भारत की इन्डो-मार्च की तुलना में याद दिलाती है। इस बार तीन पौण्ड वाली टैक्स का भी विरोध किया गया। इस युद्ध में स्थिर, अन्य श्रमिकों और मार्ग के ग्राम-वासियों ने मत्स्याग्रहियों को महायता दी। स्थिरों को आगे बढ़ आने का एक कारण यह हो गया कि उसी समय दक्षिण अफ्रीकी सरकार में केवल वे ही विवाह नियम-भंगत माने जाने लगे थे जो ईसाई पद्धति के अनुसार हुए हो या विवाह सम्बन्धी रजिस्ट्रों में रजिस्ट्रार ने दर्ज किये हों। यह स्वाभाविकतः हिन्दु-स्तानी-स्थिरों को दुःख पहुँचाने वाली बात थी। परिणाम यह हुआ कि सरकारी पकड़-धकड़ और सजा का केवल एक तमाशा सा ही होता रहा।

मन् १९१४—अग्रिमरकार हिन्दुस्थान के वायसराय लार्ड हाडिंग ने दक्षिण अफ्रीका की नीति की मुले शब्दों में बड़ी तीव्र आलोचना और निन्दा की। परिणाम यह हुआ कि एक जाच कमीशन नियुक्त किया गया। कमीशन की रिपोर्टें प्रकाशित होते ही अफ्रीका सरकार ने एक भारतीय मुक्त-पत्र (इन्डियन रिलीफ विल)

प्रकाशित किया जिसके फलस्वरूप ३ पोन्ड वाली टैक्स बन्द कर दी गई, अफ्रीका में वे सब शादिया नियमानुकूल मानी जाने लगी जो हिन्दुस्तान में न्याय-संगत मानी जा सकती थी, और अगुष्ठ-चिन्ह वाला गृहप्रमाण-पत्र (Domicile Certificate) सयुक्त अफ्रीका में प्रवेश करने के लिये पर्याप्त अधिकार-पत्र माना जाने लगा।

इस तरह सत्याग्रह की विजय हुई। इस सग्राम में तामिल, तेलगू, गुजराती आदि, हिन्दू, तथा मुसलमान, पारसी आदि, सभी भारतीय प्रवामियों का सह-योग प्राप्त था। पोलक, वेस्ट, केलनवेक आदि कई यूरोपीय अधिवासियों ने भी इस पवित्र काम में हाथ बटाया था। इस प्रकार दक्षिण अफ्रीका में कार्य समाप्त होने के उपरान्त गांधी जी ने वहाँ पर अपने कुछ ऐसे साथियों को छोड़ कर जो सत्याग्रह-युद्ध में मुमास्वृत्य हो गये थे, सन् १९१४ में भारतवर्ष के लिये प्रस्थान किया।

(४)

भारतवर्ष सत्याग्रह का दूसरा क्षेत्र

सन् १९१४ से जनवरी सन् १९४८ तक (३३ वर्ष)

(१) सन् १९१४ से १९२१ तक

पूर्वोक्त दक्षिण-अफ्रीका-काल के समय गांधीजी हिन्दुस्तान दो बार आये, यह हम ऊपर कह आये हैं। इन दोनों समय पर गांधी जी ने हिन्दुस्तान के प्रमुख नेताओं से परिचय बढ़ाया, और हिन्दुस्तान की परिस्थितियों का अध्ययन भी घूम-फिर कर किया। वे यात्रा करते समय रेल के तीसरे दर्जे के डब्बे में बैठे करते थे, ताकि उन्हें तीसरे दर्जे के यात्रियों की कठिनाइयों और असुविधाओं का अनुभव हो जाय। दक्षिण अफ्रीका में सन् १९१४ तक किये गये सत्याग्रह आन्दोलन के कारण गांधीजी की ख्याति हिन्दुस्तान में पर्याप्त रूप से हो चुकी थी। इसलिए जब वे सन् १९१४ में लौटकर हिन्दुस्तान में आये तो जनता ने उनका काफी स्वागत किया। आते ही उन्होंने देश-यात्रा फिर प्रारम्भ कर दी, तत्कालीन नेताओं से सम्पर्क स्थापित किया, गुरुकुल कांगड़ी, हरिद्वार, एवं शान्तिनिकेतन (बोलपुर) को पहुँचे, और हरिद्वार के कुम्भ मेला में पहुँचकर तथा अन्य प्रकार से जन-सेवा के कार्य प्रारम्भ कर दिये। इस काल के उनके प्रमुख कार्य ये हैं —

सन् १९१५—(क) अहमदाबाद के नजदीक कोचरब में सत्याग्रह आश्रम की स्थापना। नर-नारी, लड़के-लड़कियाँ इनमें उदम्य हो सकते थे। हर एक मदमत्त को बुठ वत (rows) लेना पड़ता था, अथवा कुठ प्रण करना पड़ता था। इनमें से प्रधान प्रण ये है—नृत्य, अहिंसा, गृहचर्य, अस्तंग और स्वदेही। कुछ दिनों के बाद हरिजन भी आश्रमवासी हुए।

(१९१७)—(ग) चम्पारन (विहार) के नील मजदूरों के प्रति न्यायपूर्ण व्यवहार प्राप्त किया जा सका। करीब तेरह सौ वर्ष पूर्व से प्रचलित 'तीन कठिया' की प्रथा का अन्त किया गया। वहाँ पर एक एकड़ जमीन २० कठों के बराबर होती है। उपरोक्त प्रथा के अनुसार हर किसान को अपनी जमीन ३६वें हिस्से अर्थात् प्रति २० कठों में से ३ कठों जमीन को नील की गेती-जमीन के असल मालिक के लिये बोना पड़नी थी। इस सम्बन्ध में राज्याज्ञा अहिंसात्मक विधि से भग की गई? परिणाम-स्वरूप अहिंसात्मक विधि की हिन्दुस्तान में यह प्रथम विजय हुई क्योंकि इस प्रथा का कायम रहने वाला कानून रद्द किया गया और उन्हीं मिलसिले में वहाँ के निवासियों के सामाजिक जीवन की शिक्षा, सफाई आदि की उत्थति के लिये आवश्यक कार्य भी अमल में लाये गये।

(१९१८)—(ग) अहमदाबाद के मिल-मालिकों और मजदूर-दल का उनकी मांगों के सम्बन्ध में, समझौता कराया गया। गांधी जी के उपवास की हिन्दुस्तान में यह प्रथम विजय हुई, क्योंकि उसका प्रभाव विचलित हड़ताली मिल मजदूरों और उस से मन न होने वाले मालिकों पर पड़ा और समझौता हुआ।

(घ) खेड़ा जिला, अहमदाबाद, में फसल की कमी के कारण लगान माफी की मांग की गई—सत्याग्रह शुरू हुआ—अन्त में सरकार को गरीब किसानों की लगान मुलतवी करना पड़ी।

सन् १९१८-१९१९—गांधी जी जब अफ्रीका से हिन्दुस्तान आये तब यूरोपीय प्रथम महायुद्ध चल रहा था। उस युद्ध में सरकार की नहायता के लिये गांधी जी ने लोगों से सेना में भरती होने के लिये अपील की और रजिस्ट (recruits) भी बनाये। उन्होंने जनता की राजनैतिक मांगों को भी सरकार के सामने पेश किया।

परन्तु उन मांगों की उपेक्षा की गई और उल्टा बदनाम काला कानून रौलट ऐक्ट, जनता पर लादा गया। परिणाम यह हुआ कि हिन्दुस्तान के पैमाने पर 'असहयोग सभा' का निर्माण हुआ और ३० मार्च से ६ अप्रैल सन् १९१९ तक सारे देश में हड़तालें मनाई गईं। तब सरकार की ज्यादाती के कारण जलियावाला बाग, अमृतसर का हत्याकाण्ड हुआ और मार्शल ला (फौजी-कानून) घोषित किया गया। और साथ ही माण्टेग्यू चेम्स-फोर्ड रिफार्म्स भी आये, जिसके विरुद्ध जनता ने, अपूर्ण, असन्तोष-दायक, और निराशाजनक, कहकर ध्वनि उठाई।

सन् १९१९-१९२१—उपर्युक्त घटनाओं के कारण देश भर में हलचल मच गई। लगातार कांग्रेस के तीन अधिवेशन हुए, यानि सन् १९१९ में अमृतसर में, सन् १९२० में विशेषाधिवेशन कलकत्ता में, और सन् १९२१ में नागपुर में हुआ। सन् १९२० में गांधी जी ने खिलाफत के प्रश्न को हाथ में लिया। फलतः स्वतन्त्रता के हेतु शान्तियुक्त असहयोग आन्दोलन में मुसलिम जनता का सहयोग प्राप्त हुआ। कलकत्ता अधिवेशन तक गांधी जी की राजनीति में प्रमुखता हो गई थी। उसमें बड़े महत्त्वशाली प्रस्ताव गांधी जी के सुझाव के अनुसार स्वीकार किये गये। नागपुर-अधिवेशन में वे थोड़े हेर-फेर से कायम रखे गये। स्वराज्य-प्राप्ति तक शान्ति-सत्य-युक्त अर्थात् अहिंसात्मक असहयोग का प्रस्ताव, हिन्दू-मुस्लिम-ऐक्य का प्रस्ताव, अन्त्यजोद्धार का प्रस्ताव, खादी-प्रचार का प्रस्ताव, एवं कांग्रेस-विधान-विषयक प्रस्ताव—ये प्रस्ताव विशेष उल्लेखनीय हैं। सन् १९२१ में सर्व-देशव्यापी उपाधि-त्याग, मादक-पदार्थ-निषेध तथा तत्संबंधी पिकेटिंग, खादी-प्रचार, कौन्सिल-वायकाट, विद्यालय-वायकाट, न्यायालय-वायकाट इत्यादि का बड़ा तीव्र आन्दोलन फैल गया था। सन् १९२१ देशव्यापी स्वराज्य आन्दोलन का प्रथम स्तम्भ कहा जाने योग्य है। इसके बाद से ही दूसरा अधिक व्यापक, व्यावहारिक, प्रभावित कार्य-क्षेत्र प्रारम्भ हुआ। गांधी जी ने अपनी आत्मकथा को समाप्त करते हुए लिखा है कि "इससे (सन् १९२१ से) आगे का मेरा जीवन इतना अधिक सार्वजनिक हो गया है, कि जनता उसके विषय में कुछ भी न जानती हो,

यह सम्भव नहीं। महामत्ता के परिवर्तन के बाद का इति-
हास तो अभी तैयार हो रहा है। मेरे मुख्य प्रयोग महासभा के
द्वारा ही हुए हैं।”

(२) सन् १९२१ से १५ अगस्त सन् १९४७ तक

सन् १९२१-२३—जनहयोग-जान्दोलन का प्रचार बढ़ा। बारडोली, चोरी चोरा,
गोखपुर आदि न्यानों में सत्याग्रहियों ने हिंसा बरती, जिनमें
कांग्रेस और खिलाफत के सदस्यों का हाथ रहा—फलतः सत्या-
ग्रह आन्दोलन सन् १९२२ में बन्द किया गया—गांधीजी को
६ माल की सजा हुई—सन् १९२२ के गया कांग्रेस अधिवेशन
के समय श्री मों० आर० दाम की नायकी में स्वराज्य पार्टी
का निर्माण हुआ, जिनमें काँग्रेसियों में जाना स्वीकार किया।

सन् १९२४—गांधीजी जेल से मुक्त किये गये और बेलगाव कांग्रेस अधिवेशन के
प्रधान हुए। कांग्रेस सदस्यों को हाथ का कता सूत देने का प्रस्ताव
स्वीकार हुआ।

सन् १९२५-१९२९—सन् १९२३ में स्वराज्य पार्टी और गांधीजी के अनुयायियों
(no-changers) में मतभेद बढ़ता गया। सन् १९२५ में
कांग्रेस पार्टी की गृहल्यता और गांधी का तटस्थ रहना और
केवल रचनात्मक कार्य की ओर लक्ष्य रचना। अन्त में सन्
१९२९ में लाहौर कांग्रेस अधिवेशन ने स्वतंत्रता का व्रत लिया
और सत्याग्रह की नायकी गांधीजी को सौंपी गई।

सन् १९३०-३४—नगल कानून भंग, कर न देना, आदि। नमक-कानून का भंग
हजारों की सहायता में नमक बनाने के लिये गांधीजी का इन्डो तक
पैदल प्रसिद्ध प्रस्थान (इन्डो मार्च १९३१) तथा इसके कारण
गिरफ्तारी। गिरफ्तारी में मुक्त—सन् १९३१ में सरकार ने सम-
झौता, जो गांधी-इरविन संधि (Pact) नाम से प्रसिद्ध है।
देश भर में सन् १९३० और १९३१ में सत्याग्रह का प्रसार।
विलायत में दूसरी गोलमेज कान्फ्रेंस-कांग्रेस की ओर से
गांधी जी ने उसमें प्रतिनिधित्व किया। अंग्रेज सरकार से कोई
समझौता नहीं हुआ।

सन् १९३२-३३—गांधी जेल में सन् १९३२ में—मेकडानलड की कम्यूनल अवार्ड के कारण गांधीजीका जेलमें आमरण उपवास। फलत हिन्दुओं की ओर से छुआ-छूत मिटाने के हेतु सर्वदा पैकट हुआ। सन् १९३३ में सत्याग्रह पुन जारी।

१९३९ —दूसरा यूरोपीय महायुद्ध प्रारम्भ—सरकार से फिर भी राजनैतिक स्वतंत्रता पर कोई समझौता न हुआ, इसलिये सत्याग्रह आन्दोलन का फिर प्रारम्भ। युद्ध प्रारम्भ के बाद दिसम्बर सन् १९३९ में सर स्टेफर्ड क्रिप्स व्यक्तिगत रूप में भारत में आये और नेताओं में परामर्श किया।

१९४२-४५—सन् १९४२ में सर स्टेफर्ड क्रिप्स जो उस समय विलायत के युद्ध-मण्डल के सदस्य थे, समझौता के लिये भेजे गये। क्रिप्स ने वाइसराय की कार्यकारिणी कौन्सिल (Executive Council) की बनावट तथा स्वतंत्रता-प्रदान के बारे में जो प्रस्ताव रमे, उनमें न तो कोई यथार्थ नवीनता थी और न कुछ असदिग्धता ही थी। “जितना अधिक उन्होंने (गांधीजी ने) उन पर विचार किया उतना ही कम उनका उस ओर आकर्षण हुआ। परन्तु सबसे अधिक खराबी तो यह थी कि ब्रिटिश सरकार ने यह पहिली ही बार सोचा कि हिन्दुस्थान एक ही स्वतंत्र राज्य न रहने पावे बल्कि एक से अधिक बन जाय। इस प्रकार के अपने विचार प्रकट कर और अपने कांग्रेसी साथियों से वार्तालाप कर गांधी जी नई दिल्ली से फिर अपने वर्चा-आश्रम को लौट गये।”^{१९} परिणाम यह हुआ कि क्रिप्स-प्रस्ताव (Cripps's Offer) को सारे देश ने अस्वीकार कर दिया, और फिर उठी इतिहास-प्रसिद्ध सन् १९४२ की देश-व्याप्त भीषण क्रान्ति की लहर। सारे देश में गांधी जी का “करो या मरो” का सन्देश नारे के रूप में गूँज उठा। व्यक्तिगत सत्याग्रह और डिक्टेटरशिप का आदेश फेल गया। गांधी जी तथा अन्य सहस्रो का जेल भेजा जाना प्रारम्भ हो गया और

सत्याग्रहियों के साथ सरकारी कर्मचारियों के द्वारा अनेक स्थानों पर दुर्व्यवहार किये गये।

१९४५-४७—द्वितीय महायुद्ध को समाप्ति और परिस्थितियों पर उसका प्रभाव। विलायत में मजदूर-दल की विजय और मजदूर-दलीय सरकार (Labour Government) का बनना। मन् १९४६ में उक्त सरकार की ओर से मंत्रिमण्डल के तीन मंत्रियों याने क्रिप्स, अलेक्जेंडर और पेथिक लारेन्स का एक 'मिशन' (Cabinet Mission) समझौता के लिये भेजा गया। इधर गांधी जी ने "हिन्दुस्थान छोड़ो" (Quit India) के भाव को जागृत किया। इसका मूलार्थ यह नहीं था कि ब्रिटिश लोग ही हिन्दुस्थान छोड़कर चले जाय बल्कि यह था कि ब्रिटिशपने की जो स्वामित्व की वृत्ति थी और उसे कायम रखने की जो साधनाये थी उन्हें त्यागना, जैसा कि पेथिक लारेन्स ने लिखा है।^{१८} केबिनेट मिशन ने जिन प्रस्तावों को उपस्थित किया उनमें गांधी जी को ब्रिटिश सरकार की सच्चाई और प्रामाणिकता दिखाई दी। परन्तु मुसलिम लीग की अड़गति की नीति के कारण केबिनेट मिशन भी असफल होकर लौट गया। हिन्दू और मुसलमानों के बीच जगह जगह पर दंगे-फिसाद और बलवे होने लगे और लाखों के जीवन, सम्पत्ति और इज्जत बरबाद हुए। गांधी जी शान्ति-स्थापना के हेतु इधर-उधर दौड़े। अन्त में १५ अगस्त मन् १९४७ को अंग्रेज सरकार ने स्वतंत्रता की घोषणा की। एक अखण्ड भारत के दो खण्ड-पाकिस्तान और हिन्दुस्थान-बने, हालांकि गांधी जी ने हर प्रकार से यह चाहा कि अखण्ड भारत

18 "That is why he (Gandhi) had coined the phrase 'Quit India' to express, not so much the physical withdrawal of British personnel from the soil of India as the disappearance lock, stock and barrel of British overlordship (In other words), he meant not the physical departure of every Britisher, but the withdrawal of the will and the means to interfere in Indian self-rule."

(aforesaid) Mahatma Gandhi pp 260 & 290)

अवण्ड ही रहे। परन्तु कांग्रेस ने मण्डित स्वतन्त्रता को ही स्वीकार कर लिया।

(३) १५-८-१९४७ से २०-१-१९४८ तक

१९४७-४८—खण्ड-स्वातन्त्र्य के दुष्परिणाम—हिन्दू-मुसलिम उत्पातो की भरमार—अनगिनत मनुष्यों के समूहों के समूहों का एक स्थान से दूसरे स्थान को प्रस्थान करना—भारस्परिक रक्त-प्रवाह, आततायियों का अवला-वृद्ध-बच्चों पर भीषण अमानुषीय अत्याचार, सम्पत्ति की लूट-वसोट अथवा अग्नि द्वारा भस्मनाश करना—शरणार्थियों को भोजन-वस्त्र-निवास का प्रबन्ध इत्यादि—गान्धी जी की वृद्धावस्था होते हुए भी, शान्ति-स्थापना के हेतु अद्वितीय निर्भीकतापूर्ण इधर-उधर दौड़-घूम—प्रार्थना-मभाओ तथा प्रेम-सम्मेलनों के द्वारा हिन्दू-मुसलमानों में प्रेम और ऐक्य की भावनाओं को जागृत करना।

जब गान्धी जी ने देखा कि परस्पर मीते और भत्सना कम नहीं हो रही है और नये हिन्दुस्तान अर्थात् यूनियन की राजधानी दिल्ली ही में 'झगडा' फूट निकला है तो उन्होंने उपवास करने का निश्चय किया। उन्होंने कहा कि मृत्यु से, जिसके समान दूसरा मित्र नहीं है मुझे बचाने के लिये पुलिस या मिलिटरी के द्वारा रखी हुई शान्ति ही बर नहीं। कोई भी इन्सान, जो पवित्र है, अपनी जान से ज्यादा कीमती चीज कुरवान नहीं कर सकता।" ऐसा विचार कर उन्होंने अनिश्चित अरमा तक उपवास ता० १३-१-४८ को प्रारम्भ किया, और जब चहुँ ओर से पाकिस्तान और हिन्दुस्तानी सघ से सभी वर्गों में दोस्ती कायम करने का विश्वास दिलाया गया तो १८ जनवरी को उपवास समाप्त कर दिया।

गांधीजी अधिकतर हिन्दू और सिक्खों के अपराधों को लक्ष्य करके प्रार्थनाओं के समय वक्तव्य दिया करते थे। इससे साम्प्रदायिक हिन्दू और सिक्खों के मन गांधी जी के प्रति मडक रहे थे। फलतः ता० २०-१-१९४८ को विडला-गृह में प्रार्थना

के समय एक हिन्दू नवयुवक ने वस्त्र फोड़ा। परन्तु किसी को हानि न पहुँच सकी। ३०-१-१९४८ को "गांधीजी ने प्रातः काल में अपने निजी सहगामी श्री विश्वान से कहा कि मेरे सब जरूरी जरूरी पत्र ले आओ, उनका उत्तर आज ही मुझे दे देना है, क्योंकि सम्भव है कि कल मैं रह ही न पाऊँ।" इसके बाद उसी दिन सायंकाल के पश्चात् गाँधीजी विडला-गृह के बाहरी मैदान में प्रार्थना-सभा में जा रहे थे कि गोंडसे ने अपने तमचे की तीन लगातार गोलियाँ गांधी जी को मारी। गांधी जी ने 'राम-राम' कहते हुए प्राण-त्याग किये।

मार्क्स और गांधी, दोनों के जीवन-काल पर एक साथ दृष्टिपात

मार्क्स और गांधी के जीवन-कालों की उपर्युक्त संक्षिप्त सूचियों पर एक साथ ध्यान देने से, सम्भव है, कुछ पाठक हम पर इस बात का दोष लगावे कि हमने मार्क्स काल का विवरण इतना लम्बा चौड़ा नहीं दिया जितना गांधी का दिया है। परन्तु यह हमने कुछ पक्षपात को लेकर नहीं किया। संक्षिप्तता पर ध्यान रखते हुए भी गांधी-काल के विवरण का कुछ लम्बा हो जाना हमारे लिये अनिवार्य हो गया। एक तो गांधी मार्क्स से १३ साल अधिक जीवित रहे इसलिये उनका जीवनवृत्तान्त लम्बा होना ही चाहिये, और दूसरे, गांधी की जीवनचर्या मार्क्स की जीवनचर्या से भिन्न थी। मार्क्स की जीवनी में मुख्यतः लेखनी और वाणी-व्यापार को प्रधानता रही, और गांधी की जीवनी में प्रयोग और आचारों की। इसलिये सच पूछा जाय तो गांधी के जीवन-वृत्तान्त में संक्षिप्तता का दोष आ गया है, न कि विस्तार का।

इन सूचियों को देखकर एक बात यह विदित हो जाती है कि गांधी मार्क्स से ५१ वर्ष पीछे उत्पन्न हुए, इसलिये इतने अरसे में, परिस्थितियों में कुछ न कुछ परिवर्तन हो जाना स्वाभाविक था। दूसरी बात हम यह देखते हैं कि विद्यालय सम्बन्धी दोनों की शिक्षा २२-२३ वर्ष की आयु तक समाप्त हो गई। तीसरी बात यह है कि शिक्षा समाप्त होने पर दो-तीन साल तक दोनों का प्रधान लक्ष्य जीवन-निर्वाहक व्यवसाय की ओर रहा। इसलिये उस काल को हम उनका व्यावसायिक काल कह सकते हैं। इसके पश्चात् दोनों ने जन-सेवा क्षेत्रों में पदार्पण किया और कुछ काल तक ख्याति-रश्मियाँ निकली। फिर वाद-वाद में वे प्रसर हुँ।

यहाँ पर हमारा ध्यान दो घटनाओं पर विशेष रूप से आकर्षित होता है। एक है मार्क्स और गांधी की निर्वनता, और दूसरी है गांधी का मार्क्स की अपेक्षा दीर्घायु होना।

यद्यपि दोनों निर्वन रहे और निर्वनता की दशाही में दोनों का स्वर्गवास हुआ, तथापि दोनों की निर्वनता के रूप में भेद था। मार्क्स के पास लक्ष्मी ने आना अस्वीकार किया, और गांधी के पास वह दीढ़-दीढ़ कर आई। परन्तु गांधी ने उसका आलिङ्गन करना अस्वीकार कर दिया। मार्क्स की सेवाओं का उनके जीवन-काल में जनता के द्वारा इतना मान हुआ प्रतीत नहीं होता है कि जिससे उन्हें तथा उनके कुटुम्ब के जीवन-निर्वाह के लिये पर्याप्त सामग्री प्राप्त हो सकी हो। यदि फ्रेड्रिक एंगिल्सकी सहायता न मिली होती तो मार्क्स को और क्या मुर्सावतें भोगनी पड़ती वह ईश्वर ही जाने। इवर गांधी की सेवाओं का इतना अधिक मान हुआ, कि उन पर द्रव्य, आभूषण आदि की जनता की ओर से मानों वर्षा होती थी। यह बहुत पुरानी कहावत है कि सरस्वती और लक्ष्मी का सौनपन चला करता है। इसका अभिप्राय केवल यही है, जैसा कि आजकल भी देखा जाता है, कि लेखकों-वक्ताओं-विद्वानों, पण्डितों और धर्मज्ञों का लक्ष्य द्रव्य-सम्पादन की ओर नहीं रहता, और मूल्य जनता भी उनकी आवश्यकताओं की ओर ध्यान नहीं देती। तब फिर प्रश्न उठता है कि गांधी के आस-पास लक्ष्मी ने क्यों चक्कर लगाये? इसका रहस्य मिलता है गांधी के प्रेममय आचार और त्याग में जिसकी मार्क्स में कमी थी। मार्क्स केवल मस्तिष्क और वाणी की वृत्ति में फसे रहकर द्वन्द्वात्मक शत्रु-मित्र अथवा विरोधी-सहयोगी की भावनाओं में उलझे रहे इसलिये जन-हृदय उनकी ओर न दीढ़ सका। गांधी ने इसके विपरीत द्वन्द्वात्मक शत्रु-मित्र के भाव को पूर्णतः त्यागकर शरीर-मन-आत्मा एवं मन-वच-कर्म के संयोग बल पर आचरण रूप में तप करके जनता के हृदय को अपनी ओर इतना अधिक आकर्षित किया कि सम्पत्तिवान और दरिद्र दोनों ने अपनी सम्पत्ति उनको समर्पण कर देने में अहोभाग्य समझा। परन्तु जनता की सम्पत्ति को लेकर गांधी ने उसे अपने पास नहीं रखा, क्योंकि अपरिग्रह उनका सिद्धान्त था, जैसा आप आगे देखेंगे।

दूसरी घटना है, गांधी के दीर्घायु होने की। यो तो सृष्टि के नियम के अनुसार एक न एक दिन सभी को मरना पड़ता है, फिर भी सबकी इच्छा यही रहती है कि वह अधिक से अधिक जियें। मृत्यु कभी कभी अकस्मात् भी आ जाया करता है। गांधी का देहावसान आकस्मिक घटना के कारण हुआ। यदि गोडसे ने उनकी हत्या न की होती तो सम्भव है वे नब्बे-सी वर्ष तक पढ़च जाते, हालांकि उनकी इच्छा तो सवासी वर्ष तक जीने की थी। कहा जाता है कि मार्क्स कठिन परिश्रम के कारण

अधिक न जी सके। हमारी नम्रता से, यदि मनुष्य मर्दव प्रमत्त-चित्त रहकर, सब को अपना आत्मीय जान, किसी ने कोई द्वेष-भाव न रख, कर्मफल से विचलित न हो, शान्तिमय रहे, तो कठिन से कठिन परिश्रम करने पर भी उनकी आयु शीघ्र क्षीण नहीं होती। चिन्ता-ज्वाला न उठने के कारण उम्का शरीर भस्ममान् होने से बचा रहता है। गांधी का परिश्रम और तप भावार्थ के परिश्रम और तप से कहीं अधिक था। यह किसी ने छिपा नहीं है। फिर वे क्यों अधिक जिये ? उनकी दीर्घायु होने का एक प्रधान कारण हमें यही प्रतीत होता है, कि वे चिन्तानि और मनोवेग को दूर रखते थे। दूसरा कारण था उनकी भोजनादिक सम्बन्धी मध्यमी दिनचर्या। इन्द्रिय नियम और अनुद्विग्न मन ही उन्हें अधिक काल तक जीवित रख सकें और वे ही उन्हें सम्भवतः गान्ध-निर्धारित शताब्द तक जीवित रखते। परन्तु जिन शैतान ने बहेलिया का रूप धारण कर कृष्णका धातु किया, योगी मनीहको फाँसी पर लटकाया, स्वामी दयानन्द नरस्वर्गी को विष पिलाया, वह भला गांधीको शताब्द तक किस प्रकार छोड़ सकता था।

भाग २

सिद्धान्त-दर्पण

वाद, प्रयोग और आचार

वाद का घात्वर्थ

‘वाद’ सज्ञा है, जो सम्स्कृत भाषा की धातु ‘वद्’ से बना है। ‘वद्’ का अर्थ होता है ‘बोलना’। इसलिये ‘वाद’ का अर्थ हुआ ‘कथन’। जब हम किसी ‘कथन’ की समीक्षा करते हैं तो हमारा ध्यान तीन बातों पर जाता है अर्थात् उस वस्तुविशेष पर जिसके विषय में कहा जाय, दूसरे उस मनुष्य पर जो कहता है, और तीसरे उस साधन पर जिस के द्वारा कहा जाता है। शास्त्रज्ञ इन तीनों बातों को केवल तीन शब्दों में कह डालते हैं, अर्थात् कथ्य, कथक और कथन। इसी दृष्टि से ‘वाद’ के विषय में कहा जायगा, वाद्य वादी, और वाद, जैसा कि ज्ञान सम्बन्ध में ज्ञेय, ज्ञाता, ज्ञान अथवा ध्यान के सम्बन्ध में ज्ञेय, ध्याता, ध्यान कहा जाता है।

यदि हम वाद तत्त्व पर उपर्युक्त त्रिविध दृष्टि से विचार करने लग जायें, तो आवश्यकता से अधिक विस्तार हो जावेगा और विषयान्तर का दोष भी आ जायगा। फिर भी, जब इस पुस्तक का विषय ही यह है कि गांधी वाद, मार्क्स वाद, साम्य वाद पर विचार किया जाय, तो यह आवश्यक हो जाता है कि सर्वप्रथम हम इस ‘वाद’ के विषय ही में कुछ जरूरी जानकारी कर लें।

वाद, प्रयोग और आचार

‘वाद’ वाणी का व्यापार है। इसी के द्वारा अपनी जानी हुई बातें दूसरे को बताई जा सकती हैं। यह बताने का कार्य तीन प्रकार से सम्पन्न होता है, यथा वाणी द्वारा बोलकर, हस्तादि द्वारा लिखकर या मूर्तिया आदि बनाकर, और तीसरे शारीरिक अंगों के द्वारा सकेतादि करके। इसकी उत्पत्ति होती है, एक तो उस समय जब हम किसी घटना या स्थान-विशेष का अनुभव कर उसका वर्णन करना चाहते हैं, और दूसरे उस समय जब हमारे भीतर उठे हुए किसी विचार या भावना को हम प्रकट करना चाहते हैं। घटना-स्थलादि दृश्य पदार्थों के वर्णन करने में न तो उनकी कठिनाता होती है, और न वस्तुएँ वाद के बीच में भिन्नता उपस्थित होने की उतनी सम्भावना

होती है, जितनी कि आन्तरिक भावनाओं को वाह्य 'वाद' के द्वारा व्यक्त करने में हो सकती है। जब 'यथार्थ' और 'वाद' में मिस्रता हो जाती है तो उसे 'असत्य' कहते हैं।

असत्य के कारण

असत्य कभी कभी जान बूझकर और कभी कभी विस्मृति या बुद्धिहीनता आदि के कारण अनजाने में हो जाता करता है। यथार्थ को वाह्यवाद-रूप में परिणत होने के लिये एक नम्र-सा मार्ग पार करना पड़ता है। उस मार्ग में काम-क्रोधादि, उद्वेग-विद्वेपादि, प्रेम-मोहादि दुःख-भयादि अनेक प्रकार की मानुषिक निर्वलताओं का बाम रहता है। इसलिये यदि वादी में आन्तरिक निर्वलता और शुद्धता न रही तो यथार्थ जिसे सत्य कहते हैं, उपर्युक्त मलों में से डुलकते डुलकते बाहर आते आते तक एक अजीब, बेढगा, कुंठ-का-कुंठ स्वरूप वाला बन जाता है। इतने पर भी यदि वादी की वाणी, या लेखनी या भाव-व्यक्त करने वाले शारीरिक अंगों में किसी प्रकार का दूषण हुआ, जैसे मूक होना, भाषा में दक्ष न होना इत्यादि, तो वह विगड़ा विगड़ाया वाह्य रूप और भी अधिक हान्याम्पद हो जाता है।

यह तो हुई उस एक ही मनुष्य की बात, जो स्वयं घटना-विशेष को देखता है, अथवा जिसके अन्तःकरण में भाव-विशेष उत्पन्न होता है, और वही दूसरों के सम्मुख उन्हें अपने 'वाद' के द्वारा प्रकट करता है। परन्तु जब उसकी कही हुई बातों का अर्थात् उसके कहे हुए वाद को कोई ऐसे दूसरे लोग दुहराने का प्रयत्न या दावा करते हैं, जो उपरोक्त दोषों से विहीन नहीं हैं तो फिर उस 'सत्य' की दशा वैसी ही समझो जैसी कि तुलसीदास जी ने निम्नांकित दोहे में व्यक्त की है —

“प्रह प्रहोत पुनि बात वश, तेहि पुनि बोली मार।

ताहि पियाई वारुणी, कहहु कवन उपचार॥”

इस दृश्य का यदि थोड़ा-बहुत नक्शा खींचना हो, तो न्यायालयों में पहुँच जाइये, और देखिये कि साक्षी देने वाले किम दुरी तरह से सत्य का गला घोंटा करते हैं। कानून मनुष्य को उपर्युक्त निर्वलताओं को जानता है। इसलिये गवाह की गवाही प्रारम्भ होने के पूर्व न्यायाधीश उसमें यह अपन लेता है कि मैं ईमानसे सत्य बोलूंगा। महादत्त कानून (Evidence Act) ने यह भी रोक लगा रखी है कि गवाह किसी दूसरे के द्वारा कही हुई बात को सुन कर मुनी हुई बात के विषय में गवाही नहीं

दे सकता। सुनी हुई बात (hearsay evidence) का न्यायालय में दुहराना वर्जनीय है, और यदि कहीं भूल से दुहरा दी जाय तो वह न्यायाधीश के समक्ष निरर्थक और त्याज्य मानी जाती है। इतना ही नहीं, कानून ने यह भी कह रखा है कि अगर कोई गवाह झूठ बोलेगा तो वह दण्डनीय होगा। इतनी सब सावधानियाँ और भय होते हुए भी न्यायालयों में असत्य का नृत्य प्रति पल हुआ ही करता है, ऐसा सभी जानते हैं।

यह तो हुआ न्यायालय का दृश्य जहाँ एक बुद्धिमान न्यायाधीश का डर, शपथ का डर, और खुद सजा पाने का डर रहते हुए भी वादम्पी जाल सत्य को ढाँक देता है। अब इससे भी अधिक भयकर एक और वाद-दृश्य को देखिये। अ और ब कानपुर शहर के वामी हैं। अ ने ब को मारा। अ हिन्दू है और ब मुसलमान। स और ड दर्शक हैं। स और ड ने अलग अलग जाकर भिन्न भिन्न स्थानों पर, भिन्न मनुष्यों से अ और ब की मार-पीट की चर्चा की। इस चर्चा का विस्तार हुआ। एक ने दूसरे से कहा, दूसरे ने तीसरे से, तीसरे ने चौथे से, इस तरह कहते सुनते चर्चा बढ़ती गई। बढ़ते-बढ़ते थोड़ी ही देर में वह शहर भर में फैल गई। वस, फिर क्या है। सारे शहर के हिन्दू मुसलमानों में काट छाट होना आरम्भ हो गया, हालांकि अ और ब की लड़ाई का कारण एक साधारण घरेलू बात थी, उन दोनों के बच्चों के बीच में खेल-खेल पर से गाली-गलौज हो गया था।

परन्तु इससे भी अधिक भीषण एक वाद होता है, जिसे राज्याधिकारी एवं अन्य पढ़े लिखे विद्वान् कहे जाने वाले व्यक्ति वक्तव्य (Statement) एवं सन्देश (Communication) के नाम से प्रकट करते हैं। इस प्रकार के वक्तव्यों और सन्देशों की गणना राजनैतिक छल-छन्द में की जाने योग्य है। जनता की आँखों में धूल झोकने वाले ये वक्तव्यादि सत्य को ऐसी दुरी तरह से हलाल करते हैं कि उनके वक्ताओं को छली, कपटी, धूर्त, बेईमान भी कहा जाय तो उनके प्रति कोई ज्यादाती नहीं कही जा सकती। यदि अज्ञान कसाई अपनी मूर्खतावश जानकर या अनजान में किसी पशु का वचन करे तो वह अज्ञानता के कारण क्षम्य हो सकता है, परन्तु यदि जानने वाला विद्वान उसकी हत्या करे तो वह अक्षम्य अपराधी ही होता है। जो लोग अपने मस्तिष्क का दुरुपयोग करके सत्य की हत्या करते हैं वे समाज के लिये उन वेश्याओं आदि से भी बदतर हैं, जो अपनी अज्ञानता एवं दरिद्रता के वश केवल अपना शरीर भजन ही कराती हैं। मस्तिष्क-भजन शरीर-भजन से अधिक पतनकारी होता है, और आत्म-भजन उससे भी अधिक। ऐसा गांधी का राजनैतिक रोग का निदान है।

इनके अतिरिक्त एक वाद और भी है जो वर्तमान समाज में अनेकों को, विशेषतः

नव-समाज को कल्पित एव विनाशकारी उतरे की ओर बड़ी तेजी से घनीटता जा रहा है। वह है तो नव को प्रिय, जोर उसका नाम भी बड़ा मनोहर है, परन्तु व्यवहारिक दृष्टि से उसका इतना दुरुपयोग किया जाता है कि वह समाज के लिये प्रायः अहितकर ना ही सिद्ध हो रहा है। उसका नाम है वाक्-स्वातन्त्र्य (Freedom of Speech)। प्रत्येक देश के विधान में उसे प्रधानता दी जाती है। प्रत्येक मनुष्य उसे प्राप्त करने के लिये विरोधित शक्तियाँ के सम्मुख अपनी जान लटाने को उद्यत रहता है। परन्तु जब उसका उपयोग किया जाता है तब देखा यह जाता है कि बहुत से लोग वाक्-स्वतन्त्रता के वहाने वाक्-स्व-उन्मत्ता ही बनने हैं। वाक्-स्वातन्त्र्य के लक्षण देखे जाय, तो यह कह सकते हैं, कि मनुष्य उसकी आत्मा है, तो स्पष्टवादिता उसका प्राण। विनम्रता उसकी शाभा है, तो शान्ति, अहिंसा, श्रद्धा, नम्रता, सहिष्णुता उसके आभूषण। परन्तु जब उनमें प्रचलित स्वल्प ना निरोक्षण करते हैं तब चाहें हम समाज-पत्रों को पढ़ते जयवा प्लेटफार्मों पर मुन ले, प्रास्कूल कालेज में जाकर देखें लें और चाहें तो घर की घरेलू बातों पर ही विचार कर लें, प्रायः सब जगह मिलता है सत्य के स्थान पर अमत्य, स्पष्टवाद के वहाने उद्दण्डता, उद्द्वेग और हठ, विनम्रता की जगह दम्भ, दर्प और अभिमान, एव शान्ति अहिंसा आभूषणों के बदले अशान्ति हिंसादि, अमस्कृत्य, जगली मजाबट। सांगण यह है कि इस प्रकार का वाक्-स्वातन्त्र्य वे-अंगाम जीभ की बिगड़ी हुई चाल हो रही है। कुछ लोग इस पर कानून की लालम चढाकर माँ के भाँ पर ले जाना चाहते हैं तो कुछ दूसरे यह कहकर उसका विरोध करते हैं कि कानून के द्वारा अवरोध करने से वाक्-स्वातन्त्र्य ही क्या रहा। जो अधिक विचारवान हैं, उनका आग्रह तो इस बात पर रहता है कि आत्म-नियन्त्रण सर्वाँ लालम चढाकर ही वाक्-स्वातन्त्र्य का उपयोग करना चाहिये। अन्य कुछ दूसरे ऐसे लोग हैं जो इस वाक्-स्व-उन्मत्ता की बाढ को रोकने के लिये जन-आलोचना अथवा जन-सम्मति को दृढ़ और तीव्र बनाने पर जोर देते हैं। परन्तु समाज में, विशेषकर आधुनिक काल के समाज में, दलबन्दी की इतनी प्रचलता है—दल ही तो आधुनिक स्वातन्त्र्यवाद के आवार हैं—कि कार्यकर्ता अप्रबुद्ध जनो (masses) जयवा दल-विशेष के लोगो (Party-men) की प्रशमापूर्ण करतल ध्वनि के वहाव में इस तेजी के साथ बहा कर रहे हैं, कि जन-सम्मति की नीका उन्हें पकड़ कर गोक रखने में अनमर्त्य हो पीछे ही रह जाती है। फिर जन-सम्मति की पहचान ही क्या? वे इसी पक्षपात अथवा भ्रूँतता-पूर्ण प्रशमात्मक ध्वनि को जन-सम्मति कहकर अपना उल्लू सीबा किया करते हैं। गरज यह है कि जब समाज में यायात्म्य के स्थान पर वादात्म्य की प्रचलना आ जाती है, यथायं के बदले आडम्बर की भेष-भूषा बट जाती है, अथवा सत्य को लम्बी-चौड़ी लच्छेदार तर्कादि की पोंगाक पहिनाकर ढाक दिया जाता है,

तब धर्मनीति का ह्रास होकर साम्प्रदायिकता का साम्राज्य स्थापित होने लगता है।

इतिहास की साक्षी के आचार पर यह निस्सकोच कहा जा सकता है, कि 'वाद' के पीछे दौड़ने वाले सम्प्रदायों के बीच में सदैव मुठभेड़ हुआ करती है, यहां तक कि परस्पर रक्त-धारे भी बह जाया करती है।

सत्यमय वाद की प्राप्ति का साधन

परन्तु हमारे कहने का यह तात्पर्य नहीं है, कि 'वाद' के स्थान में मीन धारण करके बैठ जाना ही श्रेयस्कर है। यद्यपि आत्मात्कर्ष के साधनों में 'मीन' का बड़ा उच्च-स्थान है तथापि 'वाद' का स्थान भी कोई कम नहीं। यदि वाद न हो तो समाज का क्षण भर भी काम न चले। वाद सत्यपूर्ण हो, यही हमारा अभिप्राय है। यो तो यह सर्वमान्य है कि सत्य बोलने के लिए कोई चातुर्य की आवश्यकता नहीं होती, क्योंकि सत्य में कोई टेढ़-टाप, धूम-धुमाव नहीं रहता। परन्तु यह तभी सम्भव हो सकता है जब कि वादी टेढ़-टाप धूम-धुमाव वाला न हो, अर्थात् उसमें किसी प्रकार के मनोविकार न हो। चूकि मनोविकार शरीर का स्वाभाविक लक्षण है, इसलिए शास्त्रों का कथन है कि वादी को विकारहीन होकर सब ओर से देखभाल कर लेने के पश्चात् कथन करना चाहिये। गीता में कहा है कि जिस मनुष्य की बुद्धि स्थिर होकर निश्चयात्मक नहीं हो जाती और इधर-उधर ढावाडोल होती हुई, पत्ते-पत्ते पर भ्रमती रहती है, वह सर्वदर्शी होने के वजाय सर्कीणदर्शी (अविपश्चिता) होकर, मैं यह जानता हूं, मैं वह जानता हूं, इस प्रकार (वेदवादरता) की डींग मारने में लगा हुआ केवल बड़ी बड़ी फुगैरी बातें (पुरिष्पता वाच) बनाया करता है (प्रवदन्ति)। इसलिए गीता का सर्व-प्रधान आदेश है कि बुद्धि की शरण में जाने के लिये हर घड़ी इच्छा करता रहे (बुद्धौ शरणमन्विच्छ) क्योंकि ऐसा करते करते मनो-विकारों के कारण उत्पन्न हुए मोहरूपी दलदल को पार कर सकोगे और तब (त्रैगुण विषया) 'वेद-वाद' के परे की निर्वेद स्थिति को पहुँच सकोगे, जहाँ पर श्रोतव्य (सुनने योग्य) और श्रुत (सुना हुआ) दोनों का अभाव हो जाता है। अर्थात् जहाँ पर निर्द्वन्द्व नित्य के अतिरिक्त कोई दूसरा आभास नहीं रहता। यदि हरदम बुद्धि को निर्मल बनाने के प्रयत्न में न लगे रहोगे तो बुद्धि का नाश निश्चय है, और बुद्धि के नाश होने से सर्वस्व कमल नष्ट हो जाता है (बुद्धिनाशात्प्रणश्यति)। वाद के दोषों को डी ध्यान में रखकर प्रतीत होता है कि गीता के रचयिता ब्रह्मसूत्रजी ने

विद्वान (विद्-वान) को आदेश दिया है कि वह अपने वाद के द्वारा अज्ञानियों की बुद्धि को कभी डावाडोल, भ्रममय या विचलित न करे (न बुद्धिभेद जनयेदज्ञाना)।^३ क्योंकि बुद्धि-भेद के उत्पन्न होने पर कर्मों में आगन्त अविद्वान अपनी ही स्वार्थमय धुन में लगे रहते हैं। बहुत हुआ तो पूर्वोक्त विद्वानों के द्वारा यह गये गलत मार्गों को ही वे लागू लोक-मगह जगवा समाज-समन्वय के मार्ग समझने लगते हैं।

साम्प्रदायिक वाद

यो तो मूलार्थ की दृष्टि से व्यक्तिगत रूपन ही वाद कहाता है, और उसी दृष्टि से न्यायालय आदि में वाद-पत्र, प्रतिवाद-पत्र, वादी, प्रतिवादी शब्दा का प्रयोग भी होता है। परन्तु इस मायारण अर्थ के अतिरिक्त वाद एक विशेष अर्थ-सूचक भी होता है और उन्हीं में सम्मन्वित हमारा प्रस्तुत विषय है। यह होता है, जन-समूह विशेष का वह सैद्धान्तिक कथन जिस का आधार किसी पून पुरुष के द्वारा निर्मित किया हुआ सिद्धान्त रहता है। उस पूर्व पुरुष के अनुयायियों का ही हाथ अधिकतर इस प्रकार के वादों को जन्म देने में रहता है। यही बात आचार्य कृपलानी ने भी कही है, कि "सभी वादों का जन्म उन लोगों की प्रेरणा से नहीं होता, जिनके नाम पर कि वे स्थापित और प्रचलित किये जाते हैं, वरिक्त मूल विचारों पर अनुयायियों द्वारा लादी जानेवाली मर्यादाओं के फलस्वरूप वे अस्तित्व में आते हैं। रचनात्मक प्रतिभा के अभाव में अनुयायी प्रणालियाँ कायम करते और मगठन बनाते हैं। ऐसा करते समय वे मूल सिद्धान्तों को कठोर, स्थिर, एकपक्षी और कट्टर बना देते हैं। उनकी प्राग्भिक ताजगी और परिवर्तनशीलता नष्ट हो जाती है, जो कि जीवन की निशानी है।"^४

कहावत है "यावत्कालस्तावद्वाद" अर्थात् जब तक काल है तब तक वाद का अस्तित्व नहीं मिटना। इसलिये जहाँ मनुष्य समाज है वहाँ वाद रहता ही है। वाद में सबसे बड़ा दुर्गुण यदि है तो वह यह है कि वह हमेशा अपनी ही नाम की पुष्टि के लिये एड़ी में चोटी तक कोशिश करता है। मत्य का गला घुटे तो घुट जाय पर वाद अपनी ही धाँकता रहता है। इसीलिये श्री मश्रुवाला ने एक प्रसंग पर लिखते हुए यह कहा था कि "जिनके मत, स्वभाव, गुणभुग वासनार्ये अपक्व है, उनके विचारों में, या मतों में ऐसे वादा में कदाचित् परिवर्तन होगा। बहुत शास्त्रार्थ और चर्चा

३ गीता, ३।२६।

४ गांधीवाद समाजवाद, पृष्ठ ५० पर कृपलानीजी का लेख, 'गांधीजी का मार्ग'।

करने के बाद हरेक अपने पूर्वमत पर ही अधिक दृढ़ होगा।^{१५} चाहे जिस तरह से हो सचाई से या झुठाई से, बुद्धि से या तर्क से, छल से या उद्दण्डता से भेरी ही बात कायम रहे दूसरे की न चलने पाये यही वाद का जीवन मूल है। विवेकहीन हठ मानो इसका प्राण होता है, और जहाँ इस प्रकार का हठ हो वहाँ कुकर्मों और दोषों का क्या ठिकाना।

साम्यवाद और साम्यवादियों की श्रुतियों पर एक दृष्टि

सामान्यतः जो दोष विरोध अर्थसूचक अन्यवादों में समय समय पर देखे गये हैं, वे किसी न किसी रूप में साम्यवाद में भी प्रविष्ट हैं। यद्यपि 'साम्य' सर्वोत्कृष्ट भाव-वाचक शब्द है, जैसा कि हम आगामी पाँचवें अध्याय में देखेंगे, तथापि उसको प्राप्त कराने के लिये जो 'वाद' उठ खड़ा हुआ है, वह उल्टा असाम्य की ओर ले जानेवाला सिद्ध हो रहा है। साम्यवादी कहे जाने वाले हजारों नवयुवकों, पढ़े-लिखे या वे-पढ़े-लिखे नौजवानों के पास पहुँचकर उनसे भला पूछिये तो सही कि क्या वे 'साम्य' का अर्थ समझते हैं, और यदि समझते हैं, तो क्या वे अपनी जीवनचर्या में उसका प्रयोग करते हैं? वे तो 'साम्य' का अर्थ केवल यही लगाते हैं कि समाज में राजा-रक, पुरुष-स्त्री, पूजापति-श्रमिक को एक घाट उतार दिया जाय। वे कहते हैं कि हम स्वयं श्रमजीवी तो नहीं हैं, परन्तु श्रमिकों के नेता वन श्रमिकों के द्वारा पूजापतियों को चरपट करा देंगे। इसमें हमारे व्यक्तिगत आचार से क्या मतलब? हमारे गुरु ने तो इस एक घाट उतारने की क्रिया यह वता दी है और अभी भी वही बताई जा रही है कि जो तुम से ऊँचे स्तर पर दिखाई दे—चाहे आर्थिक स्तर हो या राजनैतिक उसे पकट कर नीचे घसीट लो, उसकी सम्पत्ति छीन लो, और ऐसा करने के लिये शस्त्र-प्रहार, सग्राह आदि का प्रयोग कर खून की नदियाँ बहाने में भी आगा-भीछा मत करो। खुद उठो न उठो, पर दूसरे को जरूर नीचे गिरालो, भले ही ऐसा करने में तुम्हारा आत्मिक वा नैतिक स्तर गिरता हुआ तुम्हें पशु-श्रेणी तक ले जावे। जब तुम उन्हें नीचे गिरा लोगे, तब फिर अपना नैतिक स्तर ऊँचा कर लेना।

जिस वाद के प्रणेता और और उच्च कोटि के अनुयायियों ने उसमें उक्त प्रकार के सिद्धान्त निहित कर रखे हो, उस वाद के अन्य साधारण अनुयायी यदि साम्य के स्थान में असाम्य की ओर बढ़ते जाय तो कोई आश्चर्य नहीं। एक ओर तो वाद ही दोष-युक्त, और दूसरी ओर, उसकी अनभिज्ञता। अनभिज्ञता ही नहीं, मक्कारी का खेल भी कुछ कम नहीं है। आप ऐसे सँकड़ो ढोंगियों को देखेंगे जो अपने आप को

साम्यवादी कहते हैं, यह है यथार्थतः स्वयं पूंजीपति या भूमिपति अथवा पूंजीपतियों या भूमिपतियों के लाडले लाल या सहीदर।

यह ऊपर कहा जा चुका है कि जब कोई नवीन वाद खड़ा होता है तब उसमें जोश रहता है—स्फूर्ति रहती है। जब इस वाद का उपदेश केवल लौकिक सुखोपयोग के लिये होता है तो वह शीघ्र और अत्यन्त सर्वलोक प्रिय बन बैठता है, क्योंकि वह मोहक होता है उसके लिये न कठिन तप की आवश्यकता और न नैतिक सावकता की ही। सुलभ शीघ्र-सुख-प्रलौभन उसका मार्ग है, और वाह्य-सुख-आशा उसका चमकता हुआ प्रकाश, जो दुःख-पूर्ण अवधारणायु जीवन रात्रि के समय अपनी ओर सर्व-साधारण को पतंगों के समूह के समान आकृष्ट करता है।

गांधीवादियों के दोष

साम्यवाद की वर्तमान गति-विधि को देखने के पश्चात् यदि अब हम उस मार्ग की ओर जिसे लोग गांधी-वाद कहने लग गये हैं, दृष्टि डालें तो कहना पड़ता है कि उसके अनुयायी साम्यवाद के अनुयायियों की अपेक्षा अधिक दोषी कहे जाने योग्य हैं। गाँधी जी का मूल सिद्धान्त है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपना आन्तरिक और बाह्यजीवन इस प्रकार निर्मल-स्वच्छ बनाना चाहिये जिस प्रकार मूल से लिपटे हुए सफेद कपड़े को सनलाइट सावुन लगाकर झाँक कर लिया जाता है। इसलिये यदि कोई मनुष्य गांधीवादी कहलाने का दावा करे अथवा गांधी नाम की दुहाई देवे, और फिर ऐसे कृत्य करता हुआ पाया जाय, जिनसे आन्तरिक जीवन में कालिख जमे, तो वह उस मनुष्य से अधिक अपराधी समझा जावेगा जो आन्तरिक निर्मलता पर न विचार करता है और न उसकी दुहाई ही देता है। गांधी-भक्त ने, यदि जानते हुए अपने जीवन-पटल पर अनैतिकता की एक भी कालिमा-पूर्ण बिन्दु लगने का अवकाश दिया तो, हमारी दृष्टि में वह छोटी सी बिन्दु विराट कालेपन से भी सराब है। इस कसौटी पर कसकर देखने से हमें यह कहते हुए दुःख होता है कि हिन्दुस्तान ही में, जो गांधीवाद का मूल स्थान है, एक नहीं अनेकों गांधी-भक्त कहलाने वाले सत्ता-भोगी एव सत्ताभोगियों के पिछलगुआ अपने अनैतिक छल-छन्दमय स्वार्थ के कारण निष्कलक गांधीवाद पर छीटाकशी कर रहे हैं। श्री यशपाल जी ने अपनी पुस्तक 'राम-राज्य की कथा' में इन अनुयायियों के दोषों के कारण गांधी-वाद की ही उखाड़-पछाड़ की है। पर यह अन्याय है, क्योंकि वादियों के दूषण वाद को दूषित नहीं बना सकते। वाद की समालोचना तो उसके सिद्धान्त, नियमादि देख कर ही करना चाहिये, न कि गांधीवादी कहलाने वाले अयोग्य शासकों के 'शासनफन्दों' को देखकर।

गांधी-दृष्टि में वाद, प्रयोग और आचार का स्थान

गांधी जी 'वाद' के दावों को जानते थे। समाज में 'वाद' 'वक्तावाद' का रूप धारण कर सब ओर से उसे बरवाद कर रहा था। इसलिये निर्रे 'वाद' पर उनका कोई विश्वास नहीं था। वे चाहते थे कि वही कहा जाय जो मन में हो, और वही करके बताया जाय जो कहा जावे। अर्थात् मन, वाणी और कर्म में समानता रहे। केवल वाणी के द्वारा शिक्षा देना उन्हें कभी मान्य नहीं रहा। उन्हें कर्म-योग ही श्रेयस्कर था और इसीलिये वे सारे जीवन भर उन कर्मों को करते रहे जिनसे उनका जीवन-पट निरंतरता ही रहे। इन्हीं कर्मों को उन्होंने 'मत्य' के प्रयोग (Experiments with Truth) कहा है। और इसी कारण से उन्होंने अपने स्वरचित जीवन वृत्तान्त को जो हिन्दी में 'आत्म-कथा' के नाम से प्रसिद्ध है "सत्य के प्रयोग" ही नाम दिया है। मृष्टि एक विज्ञान-शाला है, अथवा एक रसायन-शाला ही कहिये। जिस प्रकार रसायन-शाला में रसायन सामान के विद्यार्थी वहाँ रखे हुए भिन्न-भिन्न पदार्थों एवं रसों का संयोग-वियोग करते हुए 'प्रयोग' किया करते हैं, उसी प्रकार सृष्टि शाला में विद्यमान सत्य वस्तुओं के योग से गांधी जी निरन्तर प्रयोग करते हुए उनके परिणामों को अपनी जीवन रूपी पुस्तक में अंकित कर छोड़ गये हैं। उन्होंने यह स्पष्ट कहा है कि मेरा न कोई नया सिद्धान्त है और न कोई नया सन्देश। सिद्धान्त तो शाश्वत सनातन है, जिसे पूर्वतम काल से लेकर अभी तक अनेक द्रष्टाओं ने देखा है। मैं तो, उनका कहना है, केवल एक छोटे से पथिक के रूप में उस सनातन सत्य सिद्धान्त का अपने जीवन में पालन करने के लिये प्रयोग करने वाला हूँ। इसीलिए उन्होंने सन् १९२६ के लगभग अपनी 'आत्मकथा' की प्रस्तावना में स्पष्ट कह दिया है कि "मैं चाहता हूँ, मेरी विनय है, कि मेरे लेखों को कोई प्रमाणभूत न माने। उनमें प्रदर्शित प्रयोगों को उदाहरण रूप मान कर सब अपने अपने प्रयोग यथाशक्ति और यथामति करे।"

इसके बाद सन् १९३६ की बात है जब गांधीवाद की आयु ४३ वर्ष की हो चुकी थी और मार्क्सवाद की प्रायः भी वर्ष की। दोनों के सिद्धान्तों की चर्चा पूर्व-पश्चिम के सभी देशों में गांधीवाद और मार्क्स (अथवा साम्यवाद) के नाम से चल रही थी, तब गांधी जी ने कहा था कि "गांधीवाद" नामकी कोई वस्तु है ही नहीं, और न मैं अपने पीछे कोई सम्प्रदाय छोड़ जाना चाहता हूँ। मेरा यह दावा भी नहीं है, कि मैंने किसी नये तत्त्व या सिद्धान्त का आविष्कार किया है। मैं ने तो सिर्फ जो शाश्वत सत्य है, उसको अपने नित्य के जीवन और प्रतिदिन के प्रयत्नों पर अपने ढंग

ने उत्तारने का प्रयास मात्र किया है। जो राय मैंने कायम की है और जिन निर्णयों पर मैं पहुँचा हूँ वे भी अन्तिम नहीं हैं। हो सकता है, मैं कल ही उन्हें बदल दूँ। मुझे दुनिया को नई चीज नहीं सिखानी है। सत्य और अहिंसा अनादि काल से चले आये हैं। मैंने तो वही तर्क में कर सका, इन दोनों के अपने जीवन में प्रयोग भर किये हैं। ऐसा करने हुए कई बार मैंने गलती भी की है, और उन गलतियों से मैंने सीखा भी है। मतलब जीवन और उनके प्रश्नों द्वारा मुझे सत्य और अहिंसा के आचरणगत प्रयोग करने का अवसर मिल गया है। स्वभाव से मैं सत्यवादी तो था, किन्तु अहिंसक न था—सत्य की उपानना करते करते ही मुझे अहिंसा भी मिली है।

“अगर जा कुछ मैंने कहा है उसमें मेरा नारा तत्वज्ञान, यदि मेरे विचारों को इतना बड़ा मान दिया जा सकता हो तो, समा जाता है। आप उसे ‘गांधीवाद’ न कहिये, क्योंकि उसमें ‘वाद’ जैसी कोई बात नहीं है”।

परन्तु ‘नारें का इतिहास’ पृष्ठ ४६० के आश्रय पर यशपाल जी लिखते हैं कि “कांचा कात्रेस के मौके पर (२५-३-३१) अपने कार्यक्रम का विरोध करने वालों को उत्तर देते समय उन्होंने (गांधी जी ने) बलपूर्वक घोषणा की थी—‘गांधी मर सकता है परन्तु गांधीवाद अमर रहेगा’। (इसलिए) गांधी जी की इस घोषणा के अनुसार गांधीवाद शब्द का प्रयोग गांधी जी के मिद्वान्तों के प्रति अनुचित नहीं समझा जा सकता।” “‘गांधीवाद अमर रहेगा’ इन शब्दों में आये हुए ‘गांधीवाद’ शब्द में यह अर्थ नहीं निकाला जा सकता कि गांधी जी का अभिप्राय अपने द्वारा चलाये हुए किसी सम्प्रदाय अथवा लीक-विनोप से था। गांधी जो कहना चला आ रहा है वह अमर रहेगा यह उनका अभिप्राय था। और गांधी क्या कहता चला जा रहा है? यही न कि “मुझे दुनिया को कोई नई चीज नहीं सिखानी है।” सिर्फ़ जो गान्धत सत्य है, “सिर्फ़ जो सत्य और अहिंसा अनादि काल से चले आये हैं” उन्हीं को तो वे दुहराने हैं। यही उसका वाद है। परन्तु जब गांधी जी ने देखा कि लोग ‘गान्धत सत्य’ और ‘अहिंसा’ के अनुरूप कर्म तो नहीं करते वरन् व्यर्थ वाद-विवाद में ही फँसे जा रहे हैं तो उन्होंने मन् १९३६ में लोगों को आगाह कर दिया कि जा कुछ मैं कहता हूँ “उसे गांधीवाद न कहिये क्योंकि उसमें वाद जैसी कोई बात नहीं है।”

७ हरिजन बन्धु, २९-३-१९३६ (गांधीवाद . समाजवाद, पृ० १-२ पर)।

८ राम-राज्य की कथा, पृष्ठ १९१।

गांधी के अनुयायियों की नाम-संबंधी खोज और लेखक की सूझ

जब गांधी जी ने यह स्पष्ट कर दिया कि मेरे विचारों को गांधीवाद न कहा जाय तो उनके कुछ अनुयायियों के मन में स्वाभाविकतः यह प्रश्न उठा कि यदि गांधी-वाद न कहा जाय तब फिर क्या कहा जाय। इसका एक निश्चित निर्णय वे लोग नहीं कर पाये। सन् १९३९ में किशोरीलाल घनश्याम मसख्वाला ने अपने 'सर्वोदय' शीर्षक लेख में यह लिखा था कि अगर 'वाद' के मानी ये हो कि एक निश्चित ढाँचे में तैयार किया हुआ जीवन का पूरा-पूरा नकशा, तो गांधीवाद जैसी कोई चीज नहीं है। अगर 'वाद' के मानी ये भी हो कि ऐसा एक पूर्ण शास्त्र, जिसे देखकर जीवन सम्बन्धी किसी भी मुआमले का जवाब हासिल कर लिया जाय, तो भी कहना होगा कि गांधीवाद जैसी कोई चीज नहीं है। लेकिन अगर 'वाद' के मानी हो जीवन व्यवहार के लिये कुछ मोटे नैतिक सिद्धान्तों का स्वीकार, तो मानना होगा कि गांधी-वाद नाम की एक चीज और एक व्यवहार-मार्ग उत्पन्न हो चुका है। अगर उनके लिये सूचक नाम देना हो तो क्रमशः सर्वोदयवाद और सत्याग्रह मार्ग कह सकते हैं।^९ इसी प्रकार काका कालेलकर ने लिखा है कि "जितने लोगोंने गांधी जी की दृष्टि और उनकी कार्य-पद्धति को पहचाना है, वे सब हमेशा यह कहते आये हैं कि 'गांधीवाद' जैसी कोई चीज है ही नहीं।—गांधी-मत कहने की अपेक्षा सर्वोदयकारी समाज-व्यवस्था ऐसा शब्द प्रयोग करे तो शायद अच्छा होगा।"^{१०} इसी तरह आचार्य कृपलानी जी ने 'गांधीवाद' के बजाय उसे 'सामाजिक और राजनैतिक समस्याओं के बारे में गांधी जी का दृष्टिकोण' अथवा संक्षेप में 'गांधी जी का मार्ग' कहना पसन्द किया है।^{११} परन्तु इसके विपरीत श्री हरिभाऊ उपाध्याय का कहना है कि "गांधी जी को पसन्द हो या न हो हम लोगोंने तो उनके विचारों को 'गांधीवाद' नाम दे ही डाला है। अतएव हमारे लिये यही समझना वांछनीय रह जाता है कि 'गांधीवाद' है क्या, और गांधीवाद किस सामाजिक आदर्श को किस तरह पहुँचना चाहता है।"^{१२} इसमें सन्देह नहीं कि गांधी जी के विरोध करने पर भी उनके बताये हुए मार्गों को लोग आम तौर से हिन्दी आदि भाषा में 'गांधीवाद' और अंग्रेजी भाषा में गांधीज्म (Gandhism) कहने लग गये हैं। हमारी समझ में गांधी-वाद की अपेक्षा गांधीज्म शब्द अधिक उपयुक्त है, क्योंकि उसका अर्थ 'गांधीत्व'

९ गांधीवाद समाजवाद, पृष्ठ २३ (निम्नांकित रेखायें मेरी हैं)।

१० गांधीवाद समाजवाद, पृष्ठ १८१-१८२ (निम्नांकित रेखा मेरी हैं)

११ गांधीवाद : समाजवाद, पृष्ठ ५० (निम्नांकित रेखा मेरी हैं)

१२. गांधीवाद समाजवाद, पृष्ठ ३१ (निम्नांकित रेखा मेरी हैं)

होता है न कि 'गांधीवाद'। 'गांधीत्व' के अन्तर्गत गांधीजी की न केवल राजनिक, बल्कि आत्मिक, मानिक एवं गहरी गति क्रियाओं का भी मान जा सकता है। गुप्त भी हो जब गांधीजी ने खुले शब्दों में यह कह रखा है कि मैं अपने पीछे 'गांधी-वाद' नाम से कहलाने वाला कोई सम्प्रदाय नहीं छोड़ जाना चाहता, तब कि उनके बनाये हुए मार्ग को 'गांधीवाद' ही कहने रहना उनकी जान्मा के प्रति अन्याय होता है। जब उन्होंने गान्धत सत्य और अहिंसा के अपने जीवन में प्रयोग भर किये हैं और प्रयोगशाला के विद्यार्थी को नाई उन प्रयोगों का करने समय उन्होंने कोई गार गलती भी की है और उन गलतियों में सीखा भी है तब बेहतर यही समझ में आता है कि हम उनसे द्वारा बताये हुए मार्ग का दर्शन 'गांधी-प्रयोग' कहकर ही करें। परन्तु इनमें भी अतिरिक्त उपयुक्त नाम हमारी समझ में 'गांधी-आचार' (गान्धाचार) होगा, क्योंकि प्रयोग-मान कहने में आचरण की प्रधानता महत्ता नहीं जग सकती। ईसाईयों ने उन्होंने अपने पूर्वोक्त वक्तव्य में आगे चलकर यह स्पष्ट बना दिया है कि "मुझे सत्य और अहिंसा के आचरणगत प्रयोग करने का अवसर मिल गया है"।

'प्रयोग' शब्द का पृथक्करण

'प्रयोग' शब्द का महत्व है। वह 'प्र' उपसर्ग और 'योग' शब्द से बना है (प्रयोग)। ये दोनों गण्ड अर्थयुक्त हैं। अतः पहिले हमें 'योग' शब्द का ही महत्व जानना चाहिये।

'योग'-व्याख्या

'योग' का अर्थ साधारणतः हम सभी जानते हैं। उसका अर्थ होता है 'जोड़', अथवा बिखरी हुई चीजों का एकत्व। एकत्व में बल शक्ति होती है और भिन्नत्व में निर्बलता अथवा अशक्ति। अपने हाथ में एक लेन्म याने चदमा का एक काच लो। उसको सूर्य की ओर इस प्रकार करो कि जिससे सूर्य की बिखरी हुई किरणें उसे पार करती हुई एकस्थ हो जावे अर्थात् एक ही स्थान पर केन्द्रित हो जावे। किणों के केन्द्रित स्थापन पर एक मैचस्टिक (दियामलाई की सीक) का रोगन तरफ का हिस्ता रविये। थोड़ी देर में आप देखेंगे कि वह रोगन किरणों की एकस्य आच के कारण आप में आप जल उठता है। यह है योग बल का एक साधारण सा प्रत्यक्ष उदाहरण। कितनी शक्ति है उस एकत्व में, यह आपने देखा।

अब जरा अपने शरीर ही की ओर देखिए। सूर्य के समान हम शक्ति-पुञ्ज हैं। सूर्य की किरणों के समान हमारी शक्ति बटी हुई इतर-उपर बिखर जाती है। इस

उसका अर्थ है कि हम अपने शक्ति-ह्रासक कार्यों को अपने वशीभूत करने लगें, न कि वे हमें अपने वशीभूत कर लें। जिन पुस्तक में, मनुष्य की विचरोद्भूत शक्ति को एकत्र करने की मायनाएँ अंकित की जाती हैं, अथवा नियम बताये जाते हैं उन्हें ही योगशास्त्र कहते हैं। ध्यान बटे रहने में, शक्ति खिंची रहने में, निद्रिया (attainments) कभी भी प्राप्त नहीं होनाती। अतः योग उन नियमों और मायनाओं के साह का कहते हैं, जिनके अन्वया में हमारा ध्यान, हमारी शक्ति, एक स्थान पर केन्द्रित हो सके, और फलतः हमारे कार्यों में निद्रिया प्राप्त हो सकें। गज यह है कि जहाँ कार्य करने की क्षमता, दृढ़ता या कुशलता है उसीका नाम योग है।^{१८}

ध्यापक और विशेष योग

‘योग’ उसी प्रकार व्यापक शब्द है जैसा कि हम पहिले ‘यम’ शब्द के विषय में कह आये हैं। जब किसी कार्य-विशेष की आवश्यकता है विषय में विचार प्रकट करना होता है, तब ‘योग’ शब्द के पहले उस कार्य-विशेष का नाम जोड़ दिया जाता है, जैसे राजयोग, ध्यानयोग, हठयोग या देहयोग, भक्तियोग इत्यादि। इसीलिये आगे देखेंगे कि गीता के अठारहा अध्यायों में वर्णित भिन्न-भिन्न विषयों को प्रत्येक अध्याय के अन्त में ‘योग’ शब्द के साथ मक्केन किया है, जैसे अर्जुन-विषादयोग, माल्ययोग, कर्मयोग, ज्ञान कार्य उन्वाम योग इत्यादि। श्री लम० आर० जम्बूनाथन् ने यह कहकर कि योग अनेक प्रकार के होते हैं, दृष्टान्त स्वरूप उसके चालीस वर्गों के नाम दिये हैं, यथा, कर्मयोग, प्रेमयोग, विरहयोग, वृत्तयोग, सिद्धियोग, साम्ययोग, स्वातन्त्र्ययोग इत्यादि। भारतीय सभ्यता में न केवल पारलौकिक वरन् लौकिक जीवन की कार्यक्षमता पर भी अधिक लक्ष्य देखा गया है। साधारण में साधारण कार्य सम्पन्न करने के हेतु ‘योग’ शब्द पर साहित्य और नित्यप्रति की बोल-चाल में जोर दिया हुआ पाया जाता है। जैसे उद्योग (उत् + योग), प्रयोग, अभियोग, उपयोग, प्रतियोग इत्यादि।

योग और प्रयोग में भेद

योग की अनेक परिभाषायें की जा सकती हैं। परन्तु साधारण लोगों के समझने योग्य सीधी सरल भाषा में योग का अर्थ होता है कार्य कार्यक्षमता (efficiency in work), जैसा कि हम अभी गीता उद्धरण के आधार पर ऊपर कह आये हैं। यह

१८ ‘योग कर्मसु कौशलम्’ (गी० २।५०)।

१९ The Yoga Body, p 1-2

कार्य-कौशल्य उस समय तक प्राप्त नहीं होता जब तक कि शरीर, मन और आत्मा एकीभूत न हो। इसलिये 'योग' की एक परिभाषा यह भी है कि वह शरीर, मन, एवं आत्मा का एकीकरण करने वाला होता है।^{२०} जब इस योग के साथ 'प्र' उपसर्ग लगाया जाता है तब 'प्रयोग' शब्द बन जाता है। 'प्रयोग' शब्द में 'योग' शब्द की अपेक्षा कुछ विशेषता रहती है। संस्कृत भाषा में उपसर्गों का बड़ा मूल्य होता है। वे बड़े सार्थक होते हैं।^{२१} इन उपसर्गों में से 'प्र' को ही लीजिये। 'प्र' का अर्थ होता है 'आगे बढ़ना' (forward)। इसलिये 'प्र' प्रगतिसूचक उपसर्ग है। हमारी शारीरिक, मानसिक, आध्यात्मिक उन्नति के साथ साथ हमारी योग साधनाओं का समुन्नत होना भी अनिवार्य हो जाता है। आज के कार्य की दृष्टि से जो 'योग' काम में आता है। वह कल की उन्नतावस्था में लागू होने के लिये तदनुसार परिवर्तित रूप में 'प्रयोग' कहा जायगा।

हमारा जीवन स्थिर (static) नहीं है—वह प्रगतिशील (Dynamic) है। आज का बालक कल नवयुवक होगा—आज का प्रथम वर्ग का विद्यार्थी कल मेट्रिक पास करेगा। आज की मानसिक स्थिति कल नहीं रह पावेगी, और आज जो आत्मज्ञान हृदय में है वह भी भविष्य में कुछ और स्वरूप धारण करेगा। इसलिये आज के लिये जो योग साधनाओं का उपयोग किया जाना लाभदायक है वह कल के लिये उपयोगी सिद्ध न हो सकेगी। कार्य की प्रगति के साथ साधनाओं की भी प्रगति होना आवश्यक होता है। इस दृष्टि से उत्तरोत्तर बढ़ती हुई स्थितियों के अनुसार 'योग' के स्थान में 'प्रयोग' करना आवश्यक होता जाता है। यद्यपि योग के मूल नियमों में कोई परिवर्तन नहीं होता, तो भी पात्र, दशा, देश-कालादि विशेष के अनुसार योग-क्रियाओं में परिवर्तन कर डालना कोई अनैतिकता अथवा दुर्लभमुल्यकीनी का चिन्ह नहीं कहा जा सकता बल्कि वह आवश्यक ही होता है। कभी कभी उन क्रियाओं में भूल भी हो जाया करती है। परन्तु योगी न तो भूलों के लिये पश्चात्ताप करता हुआ रोता बैठता है, और न साहसहीन होकर अपने निर्दिष्ट कार्य को छोड़ता है। वह तो अपने निर्धारित मार्ग पर निर्भय, असंशय आत्मक होकर जीवन के सिद्धान्त रसों को समयोचित रूप से लेकर आत्मशुद्धि के हेतु जीवन-पर्यन्त

२० "Yoga is a union of your body with mind and soul"
The Yoga Body, P 1

२१ "The beauty of Sanskrit grammatical terms lies in the fact that they are mostly significant" Trivedi's Sanskrit Teacher
P 5

प्रयोग करता रहता है। मनार में दो वृत्तियाँ— जावृत्ति और अनावृत्ति (Positive and negative forces) सदा विद्यमान रहती हैं, जिनका नामना प्रत्येक योगी को अर्थात् कर्मगील पुरुष को समय समय पर करना पड़ता है। वह न तो एक ही प्राप्ति से हुलकुलाहट में आता, जो न दूसरी की प्राप्ति से मुर्दाबिल होता है। वह जानता है कि जगत में शुक्ल और कृष्ण अर्थात् भली-बुरी सुख-दुःख वाली दो गतियाँ सदा रहती हैं। इसलिये वह जानकर वह कभी मोह को प्राप्त नहीं होता।^२

गांधी जी के 'प्रयोग' का यही महत्व है। यही रहस्य उसमें निहित है। इसीलिये उन्होंने कई प्रगतिकर्ताओं का सम्बोधन यह उत्तर देकर किया कि उनसे कभी कभी भूलें भी हुई हैं, परन्तु उन भूलों पर वे रोये नहीं। उनको महसूस करते हुए उन्होंने निम्नकाच अपने भावी कार्य-क्रमों को सुवारा। पूर्व-नियोजित कार्य-क्रमों को बदल देने के कारण उन पर कई बार जान जान तक की नीवत लोग ले आये, कई बार लोगों ने उन पर मक्कारी या भय-भीति का लाछन लगाया, परन्तु वे पीछे नहीं हटे। परिवर्तन होना प्रगतिगील जीवन का अमिट चिन्ह है, और अपरिवर्तन मुर्दा जीवन का, ऐसा उन्हें कई बार कहकर लोगों को समझाना पड़ा था। 'प्रयोग' के इस 'प्र' उपसर्ग पर ध्यान रखने से आप को आगे यह महज में विदित हो जावेगा कि मार्क्स ने जो 'डायलेक्टिकल मेथड' (Dialectical method) का निरूपण किया है और जिनके विषय में यह कहा जाता है कि उसके पूर्व किसी अन्य दूसरे ने उसकी खोज नहीं की थी, वह इन 'प्रयोग' शब्द से भिन्न नहीं है। यह बात दूसरी है कि मार्क्स ने उसका नामाजिक अर्थ-सम्बन्धी ऐतिहासिक घटनाओं में सम्बन्धित किया हो, और गांधी ने जीवन सम्बन्धी बाह्य और आन्तरिक क्षेत्रों से। परन्तु प्रगति-युक्त सिद्धान्त की बात उनमें विनी हुई है, इसमें कोई झंकार नहीं कर सकता। अपने पवित्र सिद्धान्तों का व्यावहारिक जीवन में प्रयार्थ रूप से उपयोग करना ही 'प्रयोग' कहलाता है।^३ और यह तभी सम्भव हो सकता है जब तुम्हें उन योग-साधनाओं का ज्ञान हो जाय, जिनके द्वारा "तुम अपनी वृद्धि की अनेक श्रेणियों के अनुकूल अपने आप को बना सकोगे।"^४

प्रयोग और आचरण

'प्रयोग' कोई वाणी का विषय तो है नहीं जो किसी को कहकर सिखाया जाय।

२२ गीता, ८।२६-२७।

२३ The Yoga Body, P 3

२४ The Yoga Body, P. 1

वह तो अम्यास का विषय है, व्यवहार उसका क्षेत्र है। प्रथम तो योग-शाम्न में बताये हुए सिद्धान्तों को जानना चाहिए फिर उनमें अम्यस्थ होना चाहिये। अम्यस्थ होते होते तत्सम्बन्धी योग्यता प्राप्त करते हुए क्रमशः अपने जीवन में उनका प्रयोग करना आवश्यक होता है। इसलिये पहिले योगी बना जाय, और फिर सत्य-अहिंसा के प्रयोग किये जाय, अन्यथा उस अनधिकारी विद्यार्थी की सी दशा होना निश्चय रहता है, जिसने दूसरों की देखा-देखी करके एमिड को लेकर अपने हाथ-पैर कपड़े आदि जला लिये और अपने साथियों को भी झुलसा डाला। प्रयोग करने वाले के लिये दो बातें करना आवश्यक होती है। एक तो उसे शिक्षा सम्बन्धी उस कोर्स (कार्य-क्रम) को पूरा करना पड़ता है, जो उसके शरीर और मनको अर्थात् उसकी बाह्य और आन्तरिक स्थिति को स्वस्थ बनाकर रखने में सहायक होता है और दूसरे उसे उस कोर्स को पार करना पड़ता है जिसके द्वारा उसका व्यक्तित्व समाज का घनीभूत अंग बनता-बनता उसी में अन्तर्गत लीन होता जाता है। इन दोनों प्रकार के कोर्सों को पूरा करने के लिये न तो किताबों के घोटने से काम चलता है और न मनन-मात्र से। उसमें सिद्धहस्त होने के लिये तप की आवश्यकता होती है। तप मुनने से यदि चिढ़ आये, तो यह कहिये कि आचरणशील होने की जरूरत रहती है। चूँकि शरीर और मन का पारस्परिक सम्बन्ध है, इसलिये योग (कार्य-कौशल्य) की प्राप्ति के लिये दोनों को आचारणों की कसौटी पर कसकर रखना आवश्यक होता है। सर्वप्रथम शरीर को ही लीजिए। उसे स्वस्थ और पवित्र बनाने के हेतु अनेकों क्रियाएँ करनी पड़ती हैं, जैसे नियमित समय पर सोना-जागना, नियमित टग से शीघ्रादि नित्य क्रियाओं को करना, चाय आदि न पीना, आसन आदि (अर्थात् शारीरिक वैज्ञानिक व्यायाम करना), प्राणायाम (अर्थात् आन्तरिक वायुओं की वैज्ञानिक ढंग से क्रियाएँ) करना, पवित्र सात्विक भोजन करना, उपवास रखना इत्यादि। फिर, अच्छी पुस्तकों को जिन्हें प्राचीन भाषा में वेद-शाम्नादि कहते हैं, पढ़ना तथा उन पर मनन करना, सत्प्रगति रखना इत्यादि। इसके पश्चात् अन्य जनों के साथ व्यवहार रखना, मत्वाचार, अहिंसा, प्रेम, अस्तेय आदि को वर्तना। इस प्रकार से योग-विशारदों ने योग-मिष्टि के लिये अनेक कार्य-क्रम बनाकर रखे हैं, जिन्हें योग-अंग भी कहते हैं, जैसे—ग्राम, नियम, त्याग, मीन, धारणा, दम, शम आदि। शारीरिक स्वास्थ्य आत्मोन्नति की प्रथम और आवश्यक सीढ़ी है। परन्तु शारीरिक स्वास्थ्य को सुधारने के आधुनिक तरीकों से “प्राचीन ऋषि-महर्षियों द्वारा चलाया हुआ तरीका ही सर्वोच्च और अनुपम है।.. हठयोग (देहयोग) के अम्यास से जहाँ शरीर में

शक्ति आती है, उत्तम स्वास्थ्य प्राप्त होता है, वहाँ आध्यात्मिक उन्नति भी होती है।”^{१५}

शरीर-व्याख्या और गांधी के व्यक्तिगत आचार

जहाँ शरीर स्वस्थ है, वहाँ शक्ति है, और जहाँ शक्ति है वहाँ बल भी है। बल कहने से हमारे मन में पाशविक बल का विचार उठ बैठता है और सैन्डो, राममूर्ति जैसे पहलवानों का शारीरिक दृश्य सामने प्रकाशित हो उठता है। परन्तु यह सदा ध्यान में रखना चाहिये कि शरीर केवल चर्म, मांस-पेशियों, अस्थियों, नस-नाडियों आदि स्थूल दृश्य पदार्थों का ही समूह नहीं होता। इन स्थूल अंगों के भीतर सूक्ष्म-महीन अदृश्य अंग भी रहते हैं। इन सब सूक्ष्म-स्थूल पदार्थों के समूह को शरीर सज्ञा दी गई है जिसे क्षेत्र भी कहा जाता है।^{१६} तत्त्व-ज्ञानियों ने इसके तीन और कहीं चार भेद करके बताये हैं, यथा, स्थूल शरीर, सूक्ष्म शरीर, कारण शरीर और चौथा महा कारण शरीर। गीता में भी शरीर को क्षेत्र कहकर क्षेत्र की सक्षिप्त व्याख्या करते समय बताया है, कि पांच महा-भूत, दशो इन्द्रिया और ग्यारहवां मन, बुद्धि, अहंकार, अव्यक्त प्रकृति, इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख, सघात, चेतना, धृति ये सब क्षेत्र के अन्तर्गत आते हैं। यह सम्पूर्ण क्षेत्र विकारमय होता है।^{१७} उन्हें विकारहीन बनाकर रखना ही स्वास्थ्य का

२५ स्वामी शिवानन्द सरस्वतीकृत ‘सचित्र हठयोग’, पृष्ठ ‘थ’।

नोट—स्वामी शिवानन्द जी एम० डी० की डिग्री-प्राप्त चिकित्सा-शास्त्र में पारंगत माने जाने योग्य हैं। उन्होंने डाक्टरी भी कई दिनों तक की, जिससे उन्हें अनुभव भी पर्याप्त है। अतः नव-प्रकाशके लोगो को भी उनका उपदेश मान्य होना चाहिये।

२६ “इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते।” अर्थात् इसी शरीर को क्षेत्र कहते हैं। (गीता १३।१)

२७ “महाभूतान्यहंकारो

एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् (गीता १३।५-६)

अर्थात् महाभूतादि ये सब मिल कर ही क्षेत्र कहलाता है, जिसका सक्षिप्त ही में (समासेन) वर्णन किया है। यह समस्त क्षेत्र विकारयुक्त होता है।

नोट—हमारी समझ में गीता में जो इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख को क्षेत्र-सज्ञा दी गई है वह ठीक नहीं है। वे तो उस क्षेत्र में उत्पन्न होने वाले परिणामरूप

लक्षण है, और विकारहीनता ही शक्तिदायिनी होती है। गांधी जी अपने इसी शरीर को विकारहीन बनाने के नियमों का पालन करते थे, और उसी के फल-स्वरूप वे उसे स्वस्थ एवं शक्तिमय रख सकें। हर अंग को सम्यक् रूप से बनाये रखना ही शक्ति का द्योतक है। उसी से मनुष्य की आयु दीर्घ होती है, जिसकी अवधि मनुष्य के लिये शास्त्रों में कही सौ वर्ष और कही सवा सौ वर्ष बताई गई है।^{२८} गांधी जी इसी शक्ति के कारण कहा करते थे कि मैं सवासी वर्ष-या सौ वर्ष की आयु तक जिऊंगा। उनके आचरण योगी जैसे थे, क्योंकि वे जानते थे कि योग जैसा कोई बल नहीं—योग जैसी कोई शक्ति नहीं (नास्तियोगात् बल पर)^{२९} यदि वे ७८ वर्ष की आयु ही में मूर्ख-पापात्मा गोडसे की गोली के शिकार न बने होते तो वे सौ वर्ष ही की अवधि को अथवा उसी के लगभग आयु को पा लेते, जैसा हम गताध्याय में कह चुके हैं। सेन्डो, राममूर्ति आदि पहलवान अधिक आयुवान नहीं होते। क्योंकि उनका शरीर यथोचित रूप से स्वस्थ और शक्तिवान नहीं होता। इसलिये हम गिवानन्द सरस्वती जी के इस कथन से सहमत नहीं हैं कि, “गांधी जी के अन्दर शारीरिक शक्ति नहीं है।”^{३०} शिवानन्द जी का ‘शक्ति’-शब्द से प्रयोजन यदि पाशविक बल हो तो हम उनसे सहमत हो सकते हैं। गांधी जी के आचारों, स्फूर्ति, कार्यकारिणी शक्ति तथा आयु को देखते हुए उन्हें देह-योगी ही कहना उचित है। जम्मूनाथन् ने लिखा है कि “अपने ही देश में गांधी जी योग-शरीर के दृष्टान्त हैं। नियंत्रित भोजन उनकी पाचन-व्यवस्था को समुचित रूप से बनाये रखता है। प्रति सप्ताह एक दिन मौन-व्रत की साधना से उनके शरीर को पर्याप्त विश्राम और शक्ति प्राप्त हो जाती है। प्रार्थना से उन्हें अपने समस्त आन्तरिक और बाह्य करणों (अव्ययों) के लिये शान्तिमय स्थिति मिल जाती है। चर्खा चलाकर सूत कातने से शारीरिक अव्ययों की गति को नियमित बनाये रखने के लिये उन्हें सहायता मिलती है। समय-समय पर किये गये उपवासों से शरीर में एकत्र हुए विष का निराकरण हो जाता है। बच्चों के साथ वे खेलते हैं, मजाक करते हैं, मुसकराते हैं। नियमपूर्वक घूमना उनमें

विकार हैं। जिस प्रकार भूमि में अन्न पैदा होता है उसी प्रकार ये विकार शरीर-भूमि में पैदा होते हैं। वे स्वयं भूमि नहीं कहे जा सकते।—लेखक

२८ ‘जिजीविषेच्छत् समा’ (सौ वर्ष जीने की इच्छा कर) ईशा० उप० २।

२९ घेरड सहिता।

३० ‘सचित्र हठयोग’, पृष्ठ ‘ण’

मुन्तैदी बनाये रखता है। वह ज्वरों और शरीर में स्कूनि तथा प्खनशीलता बनाये रखने में भी महायक होता है।”

समाज और गांधी के तत्सम्बन्धी आचार

व्यक्तिगत जीवन और सामाजिक जीवन का अमिट गठबन्धन है। पारस्परिक सम्बन्ध होने के कारण एक की दूसरे के प्रति क्रिया-प्रतिक्रिया होता रहती है। बाल्यकाल में ठेकर जीवनपर्यन्त ज्ञा-ज्ञा हमारी आयु, आवश्यकताएँ एवं अन्य सम्बन्ध बढ़ने जाते हैं, त्याग्यों हमारा कम-क्षेत्र अथवा आचार-क्षेत्र परिवर्तित और विस्तारित होता जाता है। हमारे आचार केवल हमारे शरीर-मन-आत्मा से सीमित होकर नहीं रह जाते। जब व्यक्तिगत सीमा का उल्लंघन कर उन्हें दूसरे सामाजिक क्षेत्रों में उतारना पड़ता है तब उनका नाम वारूप भी बदलता जाता है हालांकि मूलाकार में कोई भेद नहीं आ पाता। गांधी जी की जीवन-चर्या आचारमय है यह हम देख चुके। परन्तु अभी तक हमने उनके व्यक्तिगत आचारा पर ही विचार किया है। अब आगे उनके सामाजिक जीवन सम्बन्धी कुछ मुख्य आचारा पर विचार करेंगे और देखेंगे कि उन्होंने ‘नैतिक और अहिंसा के आचरणगत प्रयोग करने में’ क्या और कितनी सफलता प्राप्त की।

आचार परमोधर्म

आचार यथार्थतः व्यक्त मत्ता अथवा कर्म-सत्ता का ही दूसरा नाम या रूप है। अप्रकट अवस्था में प्रकट अवस्था में होना ही व्यक्त अथवा कर्म अथवा आचार कहलाता है। जिस भाव में जीवन और स्फूर्ति है और जिसने सुष्ठु अथवा लयावस्था को छोड़ दी है, वह किसी न किसी रूप में कभी न कभी प्रकट हुए बिना नहीं रहता। कभी वह वाणी रूप के द्वारा ही प्रकट होकर रह जाता है, और कभी कर्मरूप में व्यक्त होकर भवको दिखाई देने लगता है। इस व्यक्त कर्म को ही आचार कहते हैं। यथार्थतः मृष्टि नाम व्यक्त रूप का ही है। वही कर्म रूप कहलाता है और उमी को आचार रूप कहते हैं। आचार, आचरण, चर्या, चर्य, चरित या चरित्रादि ये सब जव ‘चर’ धातु के रूपान्तर हैं, जिसका जय होता है ‘चलना’ या ‘गतियुक्त होना’। जव जो आन्तरिक ‘भाव’ गतियुक्त होकर प्रकट रूप हो जाता है, वही ‘आचार’ या ‘आचरण’ हो गया। परन्तु हम पहले कह चुके हैं कि माननिक कमजोरियों के कारण एक तो ‘भाव’ ही दूषित होते हैं और

हमारे यदि शुद्ध ही हुए तो उनमें तथा तत्सम्बन्धी आचारों में असमता उपस्थित हुई दिखाई देती है। इस प्रकार के असम और दूषित आचार न अपने ही लिये और न समाज के लिये ही कल्याणमयी होते हैं। जिनके भाव निर्दोष रहते हैं, तथा भावों एवं आचारों में समता रहती है, वे ही श्रेष्ठ जन कहलाने के अधिकारी होते हैं। उन्हीं का जीवन श्रेयस्कर होता है। इसी प्रकार के श्रेष्ठ पुरुषों के आचार अन्य दूसरे लोगों के लिये प्रमाण-स्वरूप हो जीवन मार्ग पर चलने वाले चिन्हों का काम करते हैं।" इसी ध्येय को सन्मुख रखकर श्रुतियों और स्मृतियों आदि अन्य ग्रन्थों में—'आचार परमो धर्म' (आचार ही परम श्रेष्ठ धर्म है) कहा गया है। इसी को ध्यान में रखकर यह बताया गया है कि जो इसी प्रकार से आचरण करने वाला व्यक्ति होता है वही आत्मवान हो सकता है एवं आत्म-स्वरूप को पहिचान सकता है।" आत्म-स्वरूप को पहिचानने वाला अथवा आत्मवान होने वाला ही मनुष्य-मनुष्य को अमेद भाव से देखने योग्य होता है, और तभी वह समाज का सच्चा सेवक बन सकता है। गांधीजी के आचारों का यही महत्व है।

३२. यद्यदा चरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥गीता॥ ३।२१

इसी तरह एक अग्रज कवि ने कहा है—

"Lives of great men all remind us

We can make our lives sublime

And departing leave behind us

FootPrints on the sands of time "

—Longfellow

३३ आचार परमो धर्म श्रुत्युक्त स्मार्त एव च ।

तस्मादस्मिन्सदा युक्तो नित्यं स्यादात्मवान्द्विज ॥

मनुस्मृति १।१०८

इत्याचार दमार्हिसा दान स्वाध्याय कर्मणाम् ।

अयतु परमो धर्मो यद्योगेनात्मदर्शनम् ॥

याज्ञवल्क्य स्मृति १।८

दर्शन, साम्य और कम्युनिज़्म

(COMMUNISM)

‘वाद’ की आवश्यक आलोचना हम गत अध्याय में देख चुके हैं। अब इस अध्याय में, ‘साम्य’ की आलोचना करने के पूर्व, ‘दर्शन’ की भी आलोचना कर लेना आवश्यक है, क्योंकि ‘भाव’ और ‘वाद’ को जोड़ने वाला वह एक मूल बन्ध है।

भाव की व्युत्पत्ति और उसका विकास

‘भाव’ मज्ञा मस्कृत की ‘भू’ (भव) धातु में बनी है, जिसका अर्थ होता है ‘होना’ (to become)। अन्तःकरण में विचार का उठना ही ‘भाव’ कहलाता है। स्थिति-विशेष पाकर भाव उत्पन्न होता है। विदित या अविदित, अथवा कुछ विदित और कुछ अविदित कारणों के उपस्थित होने पर ‘भाव’ पहले-पहल बीज रूप में अन्तःकरण रूपा गर्भ में प्रवेश करता है। वह प्रायः उन्मी प्रकार अज्ञात रूप और अज्ञात काल में प्रवेश करता है जिस प्रकार माता के गर्भ में पिता के वीर्य का कीटाणु (spermatozoa) प्रवेश कर जाता है। कुछ काल तक वह मातृ-गर्भस्थ वीर्य के मदृश, अपने उसी गर्भस्थान में क्रमशः रूप बदलता रहता है। अन्त में कुछ कालान्तर में वह एक निश्चित सा रूप धारण कर लेता है। जब उसका यह एक निश्चितमा नकि निश्चित-रूप बन जाता है, तब वह बाह्य सृष्टि में भाषावद्ध होकर वाद के भेद में व्यक्त अथवा प्रकट होता है। ‘भाव’ का व्यक्त होना और पहले नहीं, तो कम में कम उस दिन अवश्य प्रारम्भ हो जाता है जिस दिन वह पहले-पहल बीज रूप में अन्तःगर्भ में प्रवेश करता है। परन्तु सामान्यतः माता के गर्भ में स्थित बालक की नाईं वह उस समय तक अदृश्य ही अव्यक्त ही ममसा जाता है जब तक कि वह मातृयोनि से बाहर आकर प्रकट नहीं हो जाता। बाह्य सृष्टि में प्रकट होने के पश्चात् भी उसमें उसी प्रकार परिवर्तन होते रहते हैं, जैसे कि उत्पन्न होने के बाद बालक क्रम-वद्ध बदलता रहता है। यह ‘भाव’ की उत्पत्ति, गति, विधि, और विकास-क्रम है। इसे यथार्थ रूप से जाने बिना अनर्थ होने की भयंकर सम्भावना रहती है। दार्शनिक ही अपनी दर्शन-शक्ति से

इसे भली-भाँति जानते हैं। ऐसे दार्शनिक धीरे-धीरे मोह को प्राप्त नहीं होते और न दूसरों को मोह में डालकर गलत मार्ग पर ले जाते हैं। अतः अब हमें 'दर्शन' पर ही दृष्टि डालना चाहिए।

‘दर्शन’ की व्युत्पत्ति

‘दर्शन’ संस्कृत की ‘दृश्’ धातु से बना है, जिसका साधारण अर्थ होता है, ‘देखना’। चूँकि हम स्थूल जगत् ही से अपना नाता जोड़े हुए रहते हैं, इसलिये स्थूल वस्तुओं ही की वास्तविक वृत्ति में इस ‘देखने’ या ‘दर्शन’ को सीमित कर डालते हैं। तब फिर पहिले इसी स्थूल ‘देखने’ को ले लें, और देखें कि इसमें ही कितनी भूलें होने की सम्भावना रहती है।

स्थूलात्मक दर्शन के कुछ प्रधान रूप

एक मुर्दा मनुष्य पड़ा है। उसकी चक्षु मूर्ति पहिले-जैसी खुली हुई है। सैकड़ों पदार्थ उसके सामने से गुजर रहे हैं। क्या वह उन्हें देखता है? नहीं, उसमें चेतना कहा, जो वह देख सके। उसमें ‘अहकार’ (मैं-पन) ही नहीं, जो कर्ता-वर्ती-द्रष्टा का काम करने वाला होता है। अहकार के गायब रहने से वह पत्थर के समान जड़ है।

तब फिर चलिये इस जीवित पुरुष के पास। उसकी आँखें खुली हैं, पर मोतिया-बिन्द ने पुतलियों पर घना जाल बिछा रखा है—वह अन्धा है। अहकार आदि चेतना रहने पर उसके देखने का साधन बिगड़ा हुआ है। चक्षु मूर्ति ही उसकी खराब हो गई है।

परन्तु इस वृद्ध को देखिये। उसकी चक्षु मूर्ति में कोई खराबी नहीं है, फिर भी वह देख नहीं सकता। क्यों? इसीलिये न कि चक्षु मूर्ति को कार्यान्वित करने वाली उसकी चक्षु-इन्द्रिय शक्ति अपने आप कालवश क्षीण हो चुकी है।

१. ‘बिहान्तर प्राप्तिर्धौरस्तत्र न मुह्यति’ (गी० २।१३)

नोट—अनेक टीकाकार ‘बिहान्तर’ का अर्थ ‘मरने के बाद’ अथवा ‘देह-त्याग’ लगाया करते हैं। परन्तु हमारी समझ में ‘बिहान्तर’ (देह अन्तर) में ‘अन्तर’ शब्द का अर्थ ‘आन्तरिक’, ‘सत्त्व’ अथवा ‘अव्यक्त’ आदि लेना अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है क्योंकि ऐसा कहने से देह-त्याग के बाद की स्थिति और देह-धारण के समय की स्थिति इन दोनों का ज्ञान हो जाता है। भिड़े के संस्कृत-अंग्रेजी कोष में ‘अन्तर’ के मायने ‘internal’, ‘essence’ आदि लिखा है।

तो जब इन विद्यार्थी को देखिये। एक पुस्तक जुली हुई उनके सामने रखी है, और वह नडक की जोर मुञ्ज किये हुए बैठा है। नेत्र उनके जुले हैं, उनमें कोई दोष भी नहीं है। एक दूसरा आदमी आया, और उसने विद्यार्थी ने पूछा, क्यों भाई, यहाँ से राजा माहव का हाथी निकला या क्या? विद्यार्थी चौकसा पड़ा, जॉन ब्रह्मा, नहीं मैंने नहीं देखा। हाथी बड़ी नज-बज के नाय घन्टा-झालर बजाना हुआ विद्यार्थी की आंखों के सामने निकल गया, परन्तु उसका ध्यान—उसका मन-कहीं दूसरी जगह था। वह ध्यानावस्थित था, मुद्रा में था। आखिरी नुली रहने तथा नेत्रेन्द्रिय शक्ति के बराबर काम करते रहने पर भी मन की अनुपस्थिति के कारण वह हो-हल्ला के नाय जाते हुए हाथी-जैसे नमूल-दीर्घकाय पशु को भी न देख सका।

फिर देखिये, डबर इस मनुष्य में चेतना है, मन भी चाहता है 'देखू', इन्द्रिय शक्ति भी बलवती है और नेत्र-भूति भी दुस्मन है, फिर भी वह देख नहीं पाता। क्यों? इसलिये कि नेत्रेन्द्रिय शक्ति सीमित रहती है। दूल्ही चीज बड़ी रहने पर और महीन तथा सूक्ष्म चीज निकट रहने पर भी नहीं दिखाई देती। यत्रादि कृत्रिम उपायो द्वारा नेत्र-शक्ति बड़ाई जाने पर भी वह कभी पूरी नहीं हो पाती।

एक बात और विचारणीय है। नावक और मावन-अथवा यही कहिये, द्रष्टा और दर्शन-शक्ति ठीक-ठाक रहने पर भी पागवृत्तस्थितियों के प्रभाव के कारण 'देखने' में त्रुटियाँ हो जाया करती हैं। तूतान के कारण घुन्व छा जाने से, रात्रि के समय अंधेरे में अथवा द्रष्टा या दृष्य की अत्यन्त वेग-पूर्ण गति के सबब न्यून पदार्थों को समुचित रूप में न देख सकना अनेक दृष्टान्तों में न केवल दो-बार ही है।

दूसरा कारण यह है कि पणिस्थितियों में हेर-फेर न होने पर भी मनुष्य पदार्थों का देखने में नूल करता है। गिरले ही पुण्य ऐसे मिलेंगे जो पदार्थ के पूर्णांगों को देखते हों। बहुत हुआ, ऊसरी माटे-माटे नुन्य मुख्य जगों को देख-पन्व लिया। उन मोटे-मोटे अंगों के भाग-उपभागों तथा उन भाग-उपभागों की जालुगि तहो-उततहो को कौन जानता है? दूर न जाइये, मनुष्य-शरीर ही को लें लीजिये, हम हाथ-पैर आदि प्रधान अंगों के दर्शन तो कर लेते हैं, पर उनके न उपांगों को जानने, और न चर्म के अन्दर छिपे हुए अस्थि, मांस, पेशिया, रक्त, कौटानु नाडियाँ आदि पदार्थों को। इस प्रकार के अचूरे देखने वाले की गणना एसागी, अर्द्धज्ञी या अपूर्णागी द्रष्टा कहकर की जाती है। पूर्णांगी दर्शन का न होना बुद्धि-दोष है, नये ही वह दोष अनिज्ञा-अनन्वृति, अनम्यान आदि के कारण धर बनाये बैठा हो।

स्थूलात्मक याथात्म्य और भ्रम

साराश यह हुआ कि दृष्टि-दोष न होने पर भी, मन के कहीं चले जाने पर, नेत्रेन्द्रिय की स्वाभाविक एव कृत्रिम शक्ति की सीमित गति होने के सबब, परिस्थितियों के प्रभाववश, अथवा बुद्धि-दोष के कारण ही स्थूल पदार्थों का बाह्य याथात्म्य भी नज़रो की ओझल हो जाता है। जैसे को तैसा देखना याथात्म्य कहलाता है। जैसे को तैसा न देखना ही मोह, अज्ञान, या भ्रम कहलाता है। इस प्रकार का भ्रम थोड़े से परिश्रम से शीघ्र ही मिटाया जा सकता है। रस्सी को सर्प, या सीप को चाँदी मान बैठने का यदि भ्रम उत्पन्न हो जाय, और उस भ्रम वश यदि किसी प्रकार की जिद्द-जिद्दी होने लग जाय, तो उन पदार्थों को प्रत्यक्ष समुचित दर्शन करा देने पर वह भ्रम, हठादि सब शीघ्र ही मिट सकते हैं। परन्तु अक्सर यह देखा जाता है कि लोग बाह्य मतभेद तक को मिटाने का प्रयत्न ही नहीं करना चाहते, क्योंकि उन्हें तो मत-भेद बनाये रखने में ही मज़ा आता है, और विद्रोहाग्नि फैलाये रखने में भी।

स्थूलात्मक दर्शन से सूक्ष्मात्मक दर्शन की कठिनायता

परन्तु यह मानी हुई बात है कि स्थूल पदार्थ सम्बन्धी बाह्य स्वरूप के दर्शन करने में भ्रम-मोहादि के उत्पन्न होने के जो कारण उपस्थित रहते हैं उनसे कहीं अधिक सूक्ष्म-अदृश्य पदार्थों के दर्शन करने में पाये जाते हैं। अपने अथवा दूसरों के हृदयस्थ भावों को जैसे के तैसे देखने में जो आन्तरिक एव बाह्य कठिनाइयाँ आड़े आती हैं उनके विषय में हम गत अध्याय में प्रकाश डाल चुके हैं। उनको यहाँ दुहराना निरर्थक होगा। परन्तु विषय के तारतम्य को बनाये रखने के हेतु उनका पुनः स्मरण करना पाठक के लिए हितकर होगा। जहाँ तक हमारा प्रश्न है, हमें इतना पुनः कहना आवश्यक है कि, अन्तर्भाव अन्तर्दृष्टि से ही देखे जा सकते हैं, न कि बाह्य स्थूल दृष्टि से। यह अन्तर्दृष्टि वही 'बुद्धि' है जिसके विषय में भी हम गत अध्याय में कह चुके हैं। मन और बुद्धि का क्या सम्बन्ध है, उसके जानने के लिए यह एक दृष्टान्त ले लो।

मन-बुद्धि सम्बन्धी दृष्टान्त

'अ' नाम का व्यक्ति 'व' भाव का दर्शन करना चाहता है, जो ओझल में है। 'अ' के पास उसे देखने के लिये केवल एक साधन है, और वह है उसका बुद्धि-दर्पण जिसे हम 'स' कहेंगे। उसने उसे उठाया और उस पर चढ़े हुए विकार रूपी मल्लो को साफ किया। ज्योंही 'म' को खोला, त्योंही उस पर 'व' का प्रतिबिम्ब आना

आरम्भ हो गया। परन्तु अब अनुमान करो कि वह एक ऐसी डोरीमें लटका हुआ है कि फूक नैसी हलकी भी वायु के मत्कने पर वह बड़ी तेजी से और बहुत देर तक हिलता-डुलता रहता है। जब तक उस 'न' काच में सूक्ष्म से सूक्ष्म भी वेग रहता है तब तक उसमें झलकता हुआ 'व' का प्रतिबिम्ब भी हिलता-डुलता दिखाई देता है, हालांकि 'व' स्वयं स्थिर है। परिणाम यह होता है कि 'अ' अपने 'न' नावने के दोष को 'व' पर ही आरोपित करने लगता है। पदार्थ-विज्ञानी (Scientists) जानते हैं कि हमारी आंख भी चीशे के समान पदार्थको अपने भीतरी पट पर केवल प्रतिबिम्बित करती है। पदार्थ तो, जिसे बिम्ब कहिये, अपने स्थान पर बना रहता है—जाव के भीतर नहीं आ जाता। आंखके दोष के कारण ही पदार्थ छटे-बड़े, टेटे-टापटे दिखाई देने लगते हैं। जिन प्रकार बाह्य दूषित दृष्टि का इलाज किया जा सकता है उसी प्रकार बुद्धिरूपी अन्तर्दृष्टि भी रोग-मूढ्य बनायी जा सकती है।

पूर्वांक्त दृष्टान्त द्वारा ब्राह्मी स्थिति का ज्ञान

उपर्युक्त नीचे वाले दृष्टान्त में जो हिलने-डुलने का विकार है वही मनोविकार समझो। जब तक यह विकार अत्यन्त चञ्चल दृष्टामें रहता है तब तक ही मन सजा नहीं है। ज्यों-ज्यों यह चञ्चलता घटती हुई स्थिरता की अपनाती जाती है त्यों-त्यों मन-सजा बुद्धि-मज्ञा की ग्रहण करती जाती है। जिस अनुपात से मन की चञ्चलता घटती जाती है उसी अनुपातमें बुद्धि निर्विकार होती हुई 'व' के यायात्म्य का शुद्ध दर्शन करती जाती है। अन्त में जब वह पूर्णतः स्थिर स्थिति प्राप्त कर लेती है तब उसे 'व' के यायात्म्य का शुद्ध दर्शन हो जाता है। पूर्ण-स्थिरता-प्राप्त बुद्धि बाँके को स्थित-प्रज्ञ, स्थित-ग्री आदि कहते हैं। स्थित-प्रज्ञ (प्रज्ञ = बुद्धि) वाले की जो स्थिति होती है वही ब्राह्मी स्थिति कहलानी है। वह उन ब्रह्म पदका पानेवाला हो जाता है जो पूर्ण ज्ञान्ति और पूर्ण सुख का धोतक होता है।^१ चिराग की उम ली की देखिये जो बाधु के वेग-रहित स्थान में बिना हिले-डुले सीधी जल रही है।^२ स्थित-प्रज्ञ की बुद्धि और यांगी का चित्त अडोल-स्थिर रहता है। जो इस बुद्धिरूपी साधन के द्वारा किसी दृश्य या अदृश्य पदार्थ के रहस्य अथवा अन्तःस्थिति को जैसी की तैसी देखते हैं वही मच्चमुच में देखते हैं—वही मच्चमुच में दर्शन करने वाले हैं। जिन ग्रन्थों में इन प्रकार के दर्शन का विवेक, विवरण या आख्यान रहता है उन्हें

दर्शन, साध्य और कल्पनियम

दर्शन-शास्त्र, और जो इस प्रकार दर्शन करने वाले होते हैं, उन्हें दार्शनिक कहते हैं।

तत्त्व-दर्शन, आत्म-दर्शन और सम-दर्शन

जिस प्रकार 'धर्म' और 'योग' शब्दों का व्यापक और विशिष्ट अर्थ में प्रयोग किया जाता है, उसी प्रकार 'दर्शन' शब्द का भी प्रयोग होता है। मोटी दृष्टि से अभी तक हमने उसके दो विभाग ही करके बताये हैं, यथा, स्थूल-दर्शन और सूक्ष्म-दर्शन, अथवा बाह्य दर्शन और आन्तरिक दर्शन। परन्तु ग्रन्थों में 'दर्शन' शब्द का विशिष्ट प्रयोग और भी कई प्रकार से मिलता है, उनमें से ये मुख्य हैं, यथा, पदार्थ-दर्शन, तत्त्व दर्शन, आत्मदर्शन और सम-दर्शन। आर्य ग्रन्थों में पदार्थ-दर्शन की उतनी प्रचुरता नहीं पाई जाती जितनी कि पाश्चात्य ग्रन्थों में मिलती है। इसका कारण हमें जो प्रतीत होता है वह यह है कि एक तो उनका लक्ष्य पदार्थ-वाद (भौतिकवाद) पर गौण रूप से रहता है। और दूसरे उनके 'तत्त्वदर्शन' के अन्तर्गत बुद्धि के द्वारा किये गये सभी प्रकार के दर्शन आ जाते हैं, अर्थात् तत्त्व दर्शन कहने से पदार्थ के बाहरी-भीतरी सभी रूप के ज्ञान का समावेश हो जाता है। दर्शनशास्त्रों या धर्मग्रन्थों में 'पदार्थ' शब्द बहुधा 'तत्त्व' का अर्थवाची होता है, क्योंकि मूल मत को छोड़ सभी व्यक्त स्थिति पदार्थ कही जाती है, चाहे वह अत्यन्त बाह्यकृति हो या अत्यन्त सूक्ष्म आन्तरिक आकृति।

'तत्त्व' शब्द दो पदों का संयुक्त रूप है—तद् + त्व। 'तद्' संस्कृत शब्द है जिसके माने होते हैं 'वह'। व्याकरणिय नियमों के अनुसार 'तद्' का 'तत्' हो जाता है। 'त्व' प्रत्यय लगाने से तत्त्व का अर्थ होता है 'वह सब, जो उसी के समान हो' अर्थात् 'वह सब' जो मूल से इस प्रकार क्रम-वद्ध हो कि कही मित्रता न हो। इस प्रकार जब कोई पदार्थ, चाहे वह स्थूल हो या सूक्ष्म—क्रम-वद्ध और में छोर तक देखा जाता है, तब उसे उस पदार्थ का 'तत्त्व दर्शन' कहते हैं। दर्शन के बिना जानकारी नहीं होती। जानकारी ही ज्ञान है। अतः दर्शन और ज्ञान पर्यायवाची हैं। इसलिये 'तत्त्वदर्शन' ही 'तत्त्वज्ञान' कहलाता है। इस 'तत्त्वदर्शन' या 'तत्त्वज्ञान' के समय तीन बातें अवश्य रहती हैं। वे हैं—दृश्य, द्रष्टा और दर्शन अथवा ज्ञेय, ज्ञाता और ज्ञान। इस कार्य में बुद्धिरूपी साधन रहता है। बिना बुद्धि के तत्त्वज्ञान नहीं हो सकता। जब बुद्धि शुद्ध होते-होते आत्मा (soul) को पहचानने लगती है तब आत्म-दर्शन हो जाता है। परन्तु जब बुद्धि अन्त में दृश्य में ही, अथवा प्रेम में ही मिल जाती है तब एकत्व स्थिति हो जाती है। उस समय आत्मानुभव की स्थिति आ जाती है। आप आप ही में मयुक्त होकर उसी

प्रकार आनन्दमय हो जाता है जैसे नदी का दौड़ता हुआ पानी समुद्र के पानी में मिलकर हिलोरे लेने लगता है। आत्मानुभव में दो मिलकर एक बन जाता है।

आत्मदर्शन का अर्थ दो प्रकार से किया जाता है—एक तो अपनी खुद की आत्मा का दर्शन करना और दूसरे अन्य की आत्मा को जानना। जब मनुष्य की बुद्धि इस परकाष्ठा पर पहुँच जाती है कि वह हर पदार्थ के सत् अर्थात् आत्मा को अपनी ही आत्मा-जैसी समझने लगता है, तब उसे समदर्शन प्राप्त हो जाता है और वह समदर्शी कहलाने लगता है। सर्वत्र समदर्शन की सिद्धि मिल जाने पर नानात्व का भेद-भाव मिटकर वही पूर्वोक्त एकत्व की स्थिति प्राप्त हो जाती है।

अब यदि हम समदर्शी या आत्मदर्शी या कम से कम तत्त्वदर्शी कहलाने के अधिकारी हो गये हैं, अथवा हमे दार्शनिकों की खोज का जानने की जिज्ञासा ही है, तो, आइये, 'साम्य' का दर्शन किया जाय। ठीक ठीक दर्शन करने के पश्चात् ही हम इस योग्य हो सकते हैं कि हम अपनी वाणी उन लोगों के सामने खोलें जिन्होंने उसके दर्शन तो किये नहीं हैं, पर फिर भी उनके भक्त बन गला फाड़-फाड़कर अथवा डकों की चोट पर उनकी जय-जय नाद करते हुए वे वायु-शून्य आकाश को गुजरित करते रहते हैं।

'साम्य' शब्द की व्युत्पत्ति

'साम्य' एक उच्चतम भाव है—उच्चकोटि का एक आदर्श है। यदि आस्तिक उसे 'ईश्वर' कह कर मानते हैं, तो नास्तिक उसे नीति का सर्वोच्च सार ही कहते हैं। वह सस्कृत के 'मम' विशेषण का, या 'साम' वातु का अथवा दोनों का अर्थ-भूचक रूपान्तर प्रतीत होता है। 'मम' से रूपवाचक समानता का वाव होता है और 'साम्' से गुण-वाचक, समानता का, क्योंकि 'साम्' का अर्थ होता है 'सात्व' या 'शात्व' (to appease)*। अतः 'साम्य' का मीठा-सादा भाव और अर्थ हुआ वह समानता जो शांतिदायक है। चूँकि जहाँ शान्ति है वही सुख है, अर्थात् शान्ति ही सुख है, इसलिये यह कहा जा सकता है कि 'साम्य' समता की उस विशिष्ट स्थिति को कहते हैं, जो शान्ति और सुख की स्थापना करे।

दृष्टान्त द्वारा साम्य का काल्पनिक सरल स्थूलात्मक दर्शन

मनुष्य स्वभाव से कुछ ऐसा है कि वह बाहर की ओर दौड़ता है, अपने ही अन्दर का हाल नहीं जानता, और न उनकी उस ओर रुचि रहती है। इसलिये

पहले स्थूल दृश्य का ही सरल आधार लेकर साम्य स्थिति का कुछ ज्ञानकर लिया जाय तो अधिक लाभदायक होगा। कल्पना कीजिए कि आप एक अथाह और असोम जल से परिपूर्ण तालाब के किनारे खड़े हैं। जल के अन्दर न तो कोई पौधे-पेड़ आदि ही है और न कोई जल-निवासी मछली आदि जीव-जन्तु जो उसके भीतरी भाग को विचलित करते हो। फिर यह भी कल्पना कीजिए कि उस की ऊपरी सतह पर न तो कोई वगुला आदि पक्षी आकर उसे विचलित करते हैं, और न हवा आदि सूक्ष्म-अदृश्य पदार्थ उसको छू-छूकर भागते हैं। भावार्थ यह कि, न भीतर से, न बाहर से, न वाजुओं से, न इधर से, न उधर से कोई ऐसी वस्तु है, जो उसे विचलित करती हो। तब फिर आप उसके अथाह और असोम स्वरूप को पूर्ण गाम्भीर्य मुद्रा में नीलवर्ण सा देखते हैं। वह पूर्णतः स्थिर है, स्थित है, अविकृत है, निर्विकल्प है, निर्गुण है। अतः वह पूर्ण शान्त है, क्योंकि वह असाम्यमय नहीं-साम्यमय है। विकार, विकल्प, गुण ये शब्द विकलता के पर्यायवाची हैं। जहाँ ये नहीं, वहाँ ही साम्यता रह सकती है। अब पुनः एक बार यह कल्पना कीजिए कि हवा की अत्यन्त सूक्ष्म-लहर उठी और उस तालाब के जल की सतह को छूकर भाग गई। वस! उस हल्की सी ठोकर ने ऊपर से नीचे तक और एक छोर से दूसरे छोर तक जल की वह साम्य-मूर्ति, गम्भीर मुद्रा विकृत कर दी। वह जल निर्विकार से सविकार हो गया। निर्विकल्प से सविकल्प हो गया, निर्गुण से सगुण स्वरूप बन गया—शान्ति भग हो गई—साम्य टूट गया। अंग्रेजी जानने वाले के लिये इस शान्तिमय साम्य को भग कर देनेवाली क्रिया का बोध अंग्रेजी शब्द 'एजीटेशन' (agitation) कहकर कराया जा सकता है। जिसका शब्दार्थ होता है 'उद्वेग', 'उपप्लव' आदि।

यह काल्पनिक चित्र तो हुआ साम्य स्थिति से असाम्य स्थिति का। अब एक बार फिर उसी काल्पनिक तालाब के किनारे पहुँच जाइये, और कल्पना कीजिए कि उस जल के अन्दर तथा बाहर नाना प्रकार के जीव-जन्तु एवं जड़-चेतन हवा आदि पदार्थ आपस में मिलते-जुलते, लड़ते-झगड़ते, इधर उधर चलते-फिरते हुए उपद्रव मचाकर उसे पूर्ण विचलित दशा में कर रहे हैं। इतने में एक जादूगर-सा योगी प्रकट होता है। ज्योही इन सबकी उस तेजस्वी शक्तिरूप योगी पर दृष्टि पड़ती है, अथवा ज्योही उसकी आज्ञा होती है त्योंही ये सब जहाँ के तहाँ स्थिर हो जाते हैं, मानो पलटन के किमी कमान्डर ने अपने सिपाहियों को 'हाल्ट' (ठहरो) की आज्ञा दे दी हो। रामचन्द्र जी जिस समय समुद्र को पारकर अपनी सेना सहित लंका को जा रहे थे, उस समय समुद्र के समस्त जीव-जन्तु उनकी प्रेममय मनोहर मूर्ति को देखकर अपने अपने व्यापार को भूल उन्हीं की ओर दौड़े और ऊपर उतरा कर उन्हीं की ओर टकटकी लगाकर स्थिर हो गये। उस समय का जो चित्र तुलसी-

दान जी ने अपनी रामायण में चित्रित किया है वह इसी बात का द्योतक है कि किसी चुम्बक शक्ति के प्रकट हो जाने पर मनुष्य के ममस्त विकार मिमटकर स्थिर अथवा जहाँ के तहाँ स्तब्ध हो जाते हैं, जिसके फलस्वरूप अशान्तिमय अमाम्य के स्थान में शान्तिमय साम्य की प्राप्ति हो जाती है।^५

मानुषिक आन्तरिक साम्य का दर्शन

अब यदि उपरोक्त सरोवर या सागर मन्त्रन्त्री काल्पनिक चित्रों को आप अपने शरीर पर घटित करें तो तत्काल साम्य से अमाम्य स्थिति पर पहुँचने का, और अमाम्य से साम्य स्थिति को प्राप्त करने का दृश्य आपके मन्मुख स्पष्टतः प्रकाशित हो उठेगा। आपका शरीर-चर्म ही मानो सरोवर की सीमा है। समस्त तत्त्व जिनमें शरीर बना है मानो उसका जल है। इन ममस्त भूत, इन्द्रिय एवं मनादि तत्त्वों से उत्पन्न नाना भाँति के अमस्य विकार माना उस जल को विचलित करने वाले छोट-मोटे जीव-जन्तु हैं। जिस समय ये विकार स्थिर हो जाते हैं उस समय साम्यावस्था का अनुभव होता है, और जब कोई छोटा या छोटा विकार उठ बैठता है तब साम्य की अचल-ममाधि भग हो जाती है। जब अभग शान्ति या साम्य रहता है तब उसे गभीर मुद्रा, सुपुप्तावस्था, निर्विकल्प समाधि, निर्विकार या निर्गुणावस्था कहते हैं। इस स्थिति में एक विस्तीर्ण गहरे से धून्य क आभास होता है, जो नीलवर्ण का सा दिखाई देता है जैसे कि आकाश। यही नील वर्ण साम्य का रूप है जिसका महत्व हिन्दुओं के धर्म-ग्रन्थों में तथा विष्णु आदि के नील वर्णीय चित्रण में बहुतायत से पाया जाता है, क्योंकि वह पूर्ण शान्ति सूचक है। इस निर्विकल्प समाधि में अहंकार (मैं-पन) का भाव तक गायब रहता है। म्यूलेन्द्रियों में लेकर 'अह' तक ममस्ततत्त्व एकमय होकर लयावस्था में हो जाते हैं। ऐसी समाधिस्थ स्थिति में जब यह भाव उठना है कि 'मैं हूँ' (अह ब्रह्मास्मि) तब यही मानो हवा की एक अत्यन्त उस हलकी सी फूक के समान है, जो तालाब के

-
- ५ सेतुबन्ध छिग चछि रघुराई। चितव कृपालु-सिन्धु बहुताई ॥
 देखन कहें प्रभु करुना कन्दा। प्रगट भये सब जलचर बन्दा ॥
 भकर नरु नाना क्षप व्याला। सत जोजन तनु परम बिसाला ॥
 ऐसेउ एफ तिन्हहि जे खाहीं। एकन के डर तेपि डराहीं ॥
 प्रभुहि विलोकीहि टरहि न टारे। वन हरषित सब भये सुखारे ॥
 तिन्ह की ओटन देखिय बारी। मगन भये हरि रूप निहारी ॥
 रामायण, लकाकाण्ड (दोहा ३ और ४ के बीच)

स्विर जल को विचलित कर देती है। वही लहर मनुष्य की निर्विकल्प समाधि को भग कर उसे सविकल्प अवस्था में ला देती है। इसीलिये तिलक जी ने कहा है कि "साम्यावस्था में कुछ भी हलचल नहीं होती, सब कुछ स्तब्ध रहता है।"

साम्य और समन्वय

परन्तु तिलक जी के उपरोक्त कथन का यह तात्पर्य नहीं कि कर्म ही स्तब्ध हो जाते हैं। उन्होंने तो साध्य-शास्त्र की त्रिगुणात्मक—मत्त्व रज और तम की—साम्य स्थिति की आलोचना करते हुए उपर्युक्त वाक्य लिखा है। उक्त साध्य मत्त्व और लोकमान्य तिलक जी के उक्त वाक्य का अभिप्राय केवल विकारों की स्तब्धता से अथवा तीनों गुणों की समान स्थिति से समझना चाहिए। तीनों गुणों को एक साथ रहने वाली स्तब्ध स्थिति को अव्यक्त प्रकृति कहते हैं अर्थात् उस समय प्रकृति का कार्य बन्द रहना है। लोकमान्य जी ने जब गीता रहस्य की रचना ही इसलिये की है कि लोगों को यह मालूम हो जाय कि गीता कर्म-प्रधान ग्रन्थ है, तब उनके कथन से कर्म की गौणता सिद्ध नहीं होती। सृष्टि ही कर्म है। इसलिये कर्म तो प्रत्येक को जब तक उसका शरीर है करने ही पड़ते हैं। कर्मों को त्यागकर कोई चाहे कि साम्य प्राप्त कर ले सो सम्भव नहीं, क्योंकि काम छूट ही नहीं सकते। कर्म करते हुए जो अपने त्रिगुणों को समान रूप से रख सकता है, द्वन्द्वों के कारण विचलित नहीं हो सकता, तथा फलाफल से अनासक्त रह सकता है, वही साम्य का दर्शक हो सकता है। इस स्थिति को बहुधा समन्वय कहा जाता है। प्रत्येक वस्तु अपने स्थान पर कार्यान्वित रहे यही समन्वय है। व्यावहारिक क्षेत्र का समन्वय ही साम्यावस्था कहलाता है। इसका प्रमुख और आदर्श दृष्टान्त विश्व ही है। हम पहिले अध्याय में विश्व के विस्तार, रूपादि के बारे में कह आये हैं। उसी दृश्य को एक बार फिर अपने सामने लाइये, और देखिये किस प्रकार नियन्त्रित विधि से उसका कार्य चल रहा है। चहुँ ओर, बाहर-भीतर स्थूल-सूक्ष्म, दृश्य-अदृश्य जगत में समन्वय व्याप्त है। इसलिये 'साम्य', 'सब धान बाइस पैसेरी' को नहीं कहते। 'साम्य' में उस 'टका सेर भाजी टका सेर खाजा' वाला सतुलन का नियम नहीं। उसमें पुरुष-स्त्री की अथवा अन्य और किसी वस्तुओं की स्वामाविक भिन्नता मिटा डालने की आज्ञा नहीं। उसमें तो निहित है, वह आदर्शनीय विश्व का समन्वय जिसमें हर चीज अपने स्थान पर नियन्त्रित रूप में कार्यान्वित रहती हुई शान्ति और सुख के प्रसार

मे यांग देती है। उसमें न तो स्वार्थ ही इतना रहता है कि परार्थ पर आघात पहुँच, और न परार्थ ही इतना होता है कि स्वार्थ का अस्तित्व ही मिटा दे। स्वार्थ और परार्थ दोनों एक माता के पुत्रों के समान एक साथ प्रेम के साथ खेला करते हैं।

अर्थ, दर्शन और अनुभूति में भेद

लेवक, और कयक भी, केवल जड़ों और भावों के अर्थ समझा सकते हैं। वे न तो दर्शन कर सकते हैं और न अनुभूति ही। दर्शन करना तो दर्शक का ही काम है। यदि उसके पास वह शक्ति है जिसे शास्त्रों में अन्तर्दृष्टि या दिव्य चक्षु कहते हैं, तो लेवक पड़ा की नाईं कुछ बकते-नकते, कुछ कहते-मुनते सकत करता हुआ उसको साम्य-भूति के मन्दिर में निस्तन्देह ले जाकर खड़ा कर सकता है। दर्शन भली-भाँति कर लेने पर ही जब दर्शक दृश्य भूति से इतना मुग्न हो जाय कि वह उसके हृदय पर अंकित हो उठे तब कहीं प्रेरित हो वह उसका अनुशीलन कर सकता है अथवा उसका भक्त बन सकता है। भक्त बने-बिना अनुभूति से उत्पन्न मुख नहीं मिल सकता। परन्तु हमें यहाँ केवल दर्शन ही करना है। इसलिए अभी अनुभूति की बात छोड़ दीजिये।

साम्य-दर्शन की दो क्रियाएँ

इस दर्शन-क्षेत्र में साम्य के दर्शन दो प्रकार में किये जाते हैं। एक तो समष्टि रूप या विश्व रूप को देखकर जिसे विराट रूप भी कहते हैं; और दूसरे विश्व के पदार्थों में से किसी एक पदार्थ को देखकर, जिसे व्यक्ति रूप अथवा व्यष्टि भी कहते हैं। चूँकि सम्पूर्ण विश्व का दर्शन करना असम्भव है, इसलिये बुद्धिमान लोग व्यक्तित्व के दर्शन कर लेने से ही विराट रूप के दर्शन की अनुभूति प्राप्त कर लेते हैं जैसे रमोडिया हाँडी के एक चावल को टटोल कर पूरे चावलों के पकने न-पकने का पता लगा लेता है, अथवा वैज्ञानिक एक जल-वृण को लेकर समुद्र के सम्पूर्ण जल के गुण का जान लेता है। विश्व के प्रत्येक पदार्थ में वही समन्वय पाया जाता है जो विश्व के समष्टि रूप में होता है। यदि यह समन्वय न रहे तो सब छितर-वितर हो जाय, नव और अराजकता फैल जाय, और सृष्टि ही नष्ट-भ्रष्ट हो जाय। चूँकि सृष्टि विराट है जो उसमें नाना भाँति के गुण रूप वाले दृश्य-अदृश्य पदार्थ हैं इसलिए समष्टि और व्यष्टि दोनों प्रकार के दर्शनों की मद्दलियत के अनिवार्य में विज्ञानी और दार्शनिक उसे वर्गों में विभक्त कर लेते हैं, और फिर किसी एक वर्ग के गुणों का उपरोक्त विधियों से निरीक्षण (दर्शन) करने का प्रयत्न करते

हैं। वर्गीकरण भी भिन्न भिन्न दृष्टि-कोण से कर लिया जाता है। प्रधानत दो वर्ग रहते हैं, जड़ (inanimate) और चेतन (animate) फिर उन दोनों के उपवर्ग होते हैं। हमारा विषय चेतन-वर्ग के केवल मनुष्य-वर्ग से सम्बन्धित है, इसलिये यहाँ पर इतना ही जानना काफी है कि दार्शनिक मनुष्य-विषयक गुण-रूपादि जानने के लिये उपर्युक्त समष्टि और व्यष्टि विधियों का सदा आश्रय लेते रहे हैं।

मनुष्य-वर्ग में असाम्य

मनुष्य-वर्ग ही एक ऐसा वर्ग है, जिसमें साम्य के स्थान में असाम्य की ही प्रधानता पाई जाती है। मनुष्य ने अपने आपको ससार के अन्य पदार्थों की अपेक्षा सर्वश्रेष्ठ बुद्धिमान मान रखा है। उसने अपने स्वार्थ को अन्य पदार्थों के स्वार्थ से ऊँचा स्थान रखा है। गरज यह कि वह अपने मुँह मियामिटू बन बैठा है। पर सच पूछा जाय तो जितना यह बुद्धि-शिरोमणि का दावा करने वाला वर्ग विश्व के समन्वय की आघात पहुँचाता है उतना दूसरा कोई वर्ग या पदार्थ नहीं पहुँचाता। विश्व में स्थित एक वर्ग दूसरे वर्ग का भले ही घातक हो, परन्तु एक ही वर्ग का एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति का इतना घातक कभी नहीं होता जितना मनुष्य मनुष्य का होता है। इसलिये महत्जन इस अकल्याणकारी विचलित दशा के कारणों को ढूँढ करते हैं। इन कारणों को जो जिस प्रकार से देखता है वह उसी के अनुसार उनका उपचार या निराकरण करता है। चर्म के फोड़े-फुमियो को देखने वाला एक डाक्टर उनका मलहम आदि के द्वारा इलाज करने लगता है, दूसरा डाक्टर उसी रोग को हटाने के लिये पेट के आन्तरिक विकारों को निकाल देने के अभिप्राय से रेचक आदि के द्वारा अन्तर्गोधन करना प्रारम्भ करता है। इसी तरह काँस नामक घास की सघनता वा बाढ के कारण ऊँसर खेत को उपजाऊ करने के लिये यदि एक किसान उसे हँसिया लेकर काटने लगता है, तो दूसरा उसे कुदाली लेकर मूल सहित खोदने लगता है। मार्क्स और गांधी के दृष्टि-कोण में भी यही भेद है।

ऋग्वेद में साम्य

‘साम्य’ कोई नवीन आविष्कार नहीं है। वाच्य अथवा वास्तविकता की दृष्टि से वह उसी प्रकार अनादि और अनन्त है, जिस प्रकार लोग सत् और सृष्टि के विषय में कहा करते हैं। वाचक अथवा वाद की दृष्टि से उसका अस्तित्व उस अतीत काल से चला आता है जब से कि लोगों में सृष्टि तत्वों को समझने और

कहने की क्षमता आ गई थी। भावना और आकाक्षा की दृष्टि से भी वह इतना पुराना है कि समार के सबसे प्राचीन माहित्य ऋग्वेद संहिता के अन्त में उसका अंकित होना निम्न मंत्र के रूप में पाया जाता है।

समानी व आकूति समाना हृदयानि व ।

समानमस्तुवो मनो यया व सुसहासति ॥

अर्थ — तुम्हारा अभिप्राय एकसमान हो, तुम्हारे अन्तःकरण एकसमान हो, और तुम्हारा मन एकसमान हो, जिसमें तुम्हारा सुसाह्य होगा, जयान् सघनवृत्ति की दृढ़ता होगी।”

साम्य के पर्यायवाची कुछ शब्द

यह प्रायः सभी लोग जानते हैं कि वेन्तु अथवा वाच्य एक ही होता है, पर नाम उसके एक में भी अधिक होते हैं अथवा हो सकते हैं। इसी तरह ‘साम्य’ वाच्य का अनेक भाषाओं में अनेक अनेक नामों (वाचको) द्वारा वर्णन मिलता है। केवल संस्कृत एवं उसकी पुत्री हिन्दी भाषा ही को देखें, तो मालूम होगा कि उसके नौकड़ों क्या हजारों नाम मिलेंगे, क्योंकि वह ईश्वर-वाच्य का ही पर्यायवाची है। ईश्वर दया है और उसका अस्तित्व है या नहीं, इस पर यथास्थान आपको आगे लिखा मिलेगा, क्योंकि मार्क्सवाद और गांधीवाद में उसके सम्बन्ध में मतभेद है। यहाँ पर हमें ‘साम्य’ वाच्य के केवल उन्हीं नामों को गिनाना है, जो समतावाची हैं और भावार्थ की दृष्टि से अभेद-सूचक हैं। वे हैं—सम, समता, समान, साम्य, साम, सोम, सौम्य, समन्वय आदि। धर्म-शास्त्रों में कई स्थानों पर ‘सोम’ शब्द का प्रयोग किया हुआ मिलना है, और लोग उसका भावार्थ पदार्थान्वित अर्थ ‘सोम-मीठा’ या ‘सोम-रस’ लगा लेते हैं। इसी प्रकार प्रश्नोत्तर के रूप में शिक्षा देने वाले किसी किसी धर्म-ग्रन्थ में जिज्ञासुको “हे सौम्य” अथवा केवल “सौम्य” कहकर सम्बोधित किया जाता है। वहाँ “सौम्य” गुणवाची नाम भ्रमक्षणा चाहिए, न कि केवल सामान्य नाम। साम्य-गुण का सम्बोधन करने के लिये ही धर्म-प्रवचन शास्त्रों में ‘सोम’ और ‘सौम्य’ का अलंकार रूप से प्रयोग किया जाता है ऐसा समझकर अध्ययन करना चाहिये।

वेद, उपनिषद्, गीतादि में साम्य का महत्व दो प्रकार से

ऊपर हम ऋग्वेद संहिता के उद्धरित मंत्र से यह बात चुके हैं कि उस समय भी समाज-ऐक्य के लिये लोगों में उसी प्रकार भावना और आकांक्षा रहती थी जिस प्रकार आज मीजूद है। और इस ऐक्य-प्राप्ति का साधन भी वही साम्य समझा जाता था, जिस के आज ढोल पीटे जाते हैं। ऋग्वेद के बाद आयों ने एक पूरा का पूरा वेद सामवेद नाम से ही रच डाला। इसमें उन्हीं मंत्रों का सकलन है जिनमें कव्य-दृष्टि से अक्षर-पदादि की निर्यात, और उच्चारण-दृष्टि से ध्वनि-सम्मेल तथा गान रस विद्यमान है जिससे करने वाले और सुनने वाले दोनों के अन्तःकरणों में साम्यमय शान्ति आ जाती है क्योंकि संगीत की साम्य-ध्वनि और माधुर्य समस्त विकारों को सुला देते हैं। वेद काल के बाद उपनिषद् काल में भी साम्य का उपासना का महत्व भरा पड़ा है। छादोग्योपनिषद् का पूरे का पूरा दूसरा अध्याय सामोपासना से भरा है जिसमें दृष्टान्तस्वरूप विविध पदार्थों के विषय में उनकी मूल स्थिति से लेकर अन्तःस्थिति तक की क्रम-वद्ध क्रियाओं के मुख्य मुख्य आस्पद (विश्रामस्थान—stages) बताते हुए साम्य का प्रतिपादन किया है। सिद्धान्त रूप से उसमें यह बताया गया है कि “समस्त साम की उपासना निश्चय ही साधु है। जो साधु होता है, उसको साम कहते हैं और जो असाधु होता है, वह असाम कहलाता है। इसे इस प्रकार जानने वाला जो पुरुष ‘साम साधु’ है ऐसी उपासना करता है, उसके समीप साधु-धर्म शीघ्र ही आ जाते हैं और उसके प्रति विनम्र हो जाते हैं।” उसी ग्रन्थ (छादोग्योपनिषद्) के छठवें अध्याय में एक प्रश्नोत्तर वाली आख्यायिका के रूप में उपदेश दिया है। अरुण का पुत्र आरुणि और आरुणि का पुत्र श्वेतकेतु। आरुणि अपने पुत्र श्वेतकेतु को कही “हे सौम्य” और कही केवल ‘सौम्य’ कहकर सम्बोधन करता

८ “जिनके अक्षर, पाद और समाप्ति—नियत सख्या के अनुसार होते हैं, उन मंत्रों को ‘ऋक्’ कहते हैं, जिनके अक्षर आदि की कोई नियत सख्या या क्रम न हो, उन्हें ‘यजु’ कहते हैं। ‘ऋक्’ संज्ञक मंत्रों में ही जो गीत-प्रधान हैं—जो गाये जा सकते हैं, उनको ‘साम’ संज्ञा है।

कल्याण का उपनिषद् अंक, पृष्ठ ४०६ (फुट नोट)

९. कल्याण के उपनिषद् अंक में प्रकाशित छादोग्योपनिषद् के द्वितीय अध्याय के आधार पर

१०. कल्याण के उपनिषद् अंक में प्रकाशित छादोग्योपनिषद् के द्वितीय अध्याय, प्रथम खण्ड से।

है।”^{११} यह मीम्य क्या है? यह है वही अविच्छिन्न शान्तिमय साम्य मनुष्य मूर्ति जिसका महत्व गीता में भिन्न भिन्न दृष्टि से भिन्न भिन्न स्थलों पर दर्शाया गया है। गीता उपनिषदों का नार है, और उपनिषद् वेद के नार है। इसलिये गीता-आर्य-संस्कृति के निदान्तों का आयना है। ‘नाम्य’ या तदर्थ “गन्धों का प्रयोग गीता में दो प्रकार से किया गया है। एक तो ईश्वर-उपाधि के रूप में, और दूसरे आचरणाय जिज्ञा के रूप में। यह देखिये स्थिति, शरीर, रूप, रस, वेद, गान आदि सभी में साम्य-रूप ईश्वर-भजा का अविच्छिन्न बताया गया है।^{१२} (१) ‘समोऽहं सर्वेषु भूतेषु’ (१।२९), (२) ‘सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्त परमेश्वरम्’ (१।३२७), (३) ‘समवन्धितमीश्वरम्’ (१।३२८), (४) ‘निर्दोषहि सम ब्रह्म’ (५।१९), (५) ‘सौम्य वपुर्महात्मा’ (११।५०), (६) ‘दृष्ट्वेद मानुष रूप तव सौम्य’ (११।५१), (७) ‘विदामा सामवेदोऽस्मि’ (१०।२२), (८) ‘वृहत्साम माम्ना’ (१०।३५), (९) ‘सोमो भूतारमात्मक’ (१५।१३) इत्यादि, ये ईश्वर-उपाधि के रूपों में से कुछेक हैं? अब शिष्या यह कहें हुआ को देखिये। (१०) ‘सोमपा’ (९।२०), (११) ‘सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्त परमेश्वरम्’ य पश्यति न पश्यति (१।३२७), (१२) ‘समपश्यन्ति सर्वत्र समवन्धितमीश्वरम्’ याति परं गतिम्’ (१।३२८), (१३) ‘सम शर्मा च मित्रे च तथा मानापमानयो।

११ अरुण, आरुणि और श्वेतकेतु गुण-सूचक नाम अलंकार के रूप में आये हैं। केतु सूर्य को कहते हैं। श्वेत का अर्थ होता है, शुद्ध, उज्ज्वल, सफेद। इसलिये श्वेतकेतु उस स्थिति का द्योतक है जब जिज्ञासु अपने पूर्व कर्मों के कारण निर्मल और तेजोमय प्रकाशवान् हो गया है। यह अलंकार सूर्य से लिया गया है। प्रातः कालीन सूर्य की लालिमा घटते-घटते बिलकुल निकल जाती है और फिर वह सफेद दिखने लगता है। इसीलिये अरुण (लाल) पितामह, और आरुणि (कम लालिमा) पिता कहा गया है। जब तक मलरहित तेजोमय प्रकाश जिज्ञासु अन्तःकरण में उत्पन्न नहीं हो जाता, तब तक वह गभीर आध्यात्मिक प्रश्नों पर विचार करने के लिये असमर्थ रहता है। ऐसा हमारा विचार-प्रवाह है—लेखक

१२ गीता को पढ़ते समय पाठक एक बात अवश्य ध्यान में रखें कि जहाँ कहीं कृष्ण ने ‘अहं’ (मैं) शब्द का उपयोग अपने लिये किया है, वहाँ उसका प्रयोजन स्थूल-शरीर-धारी कृष्ण का नहीं समझना चाहिये, बल्कि मूल सत् को जानना चाहिये।

शीतोष्णमुग्नदुःखेषु सम सग विवर्जित । (स) स्थिरमतिर्भक्तिमान्मे
प्रियोनर (१२।१८-१९)"

गीतान्वित साम्य से लौकिक सिद्धि

परन्तु मार्क्स के अनुयायी सम्भवतः कहेंगे कि हम को 'परमगति' से क्या मतलब—हमें ब्रह्म और ईश्वर से क्या सम्बन्ध? हम तो इस लोक की बात करते हैं परलोक की बातें मूर्ख लोग किया करते हैं। लौकिक सिद्धि की बात बताओ गीता में कहा लिया है? हाँ, लिया है कई स्थानों पर। गीता की यही खूबी है, कि वह लोक-परलोक दोनों को एक ही साथ सावनेवाला मार्ग बताता है। एक ही पत्थर से वह दो चिड़िया मारता है। यह देखिये एक स्थान पर गीता खुलासा कहती है—

इहैव तर्जित सर्गं येषां साम्ये स्थित मनः ।

निर्दोष हि सम ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिता ॥५।१९॥

×

×

×

स्थिरबुद्धिरसमूढो ब्रह्मविद् ब्रह्मणि स्थितः ॥५।२०॥

×

×

×

स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥५।२१॥

१३ (१) सब भूतों में साम्य में ही हूँ, (२) सब भूतों में साम्य रूप सस्थित परमेश्वर; (३) समवस्थित परमेश्वर; (४) साम्य रूप ब्रह्म ही निर्दोष या निर्दोष साम्य-रूप ब्रह्म; (५) सौम्य मूर्ति महात्मा (वपुस् शरीर); (६) यह तुम्हारा मानुषिक सौम्य रूप देख कर, (७) सब वेदों में (ज्ञानों) में सामवेद (साम्य-ज्ञान) में ही हूँ, (८) साम्यों का महान् साम्य (में ही हूँ), (९) रसों में सोमरस हो कर। (१०) सोम (साम्य) पीने वाले, अर्थात् साम्य-भाव में मस्त हो जाने वाले, (११) जो सब भूतों में अधिष्ठित साम्य रूप परमेश्वर को देखता है वही यथार्थ में देखता है; (१२) जो सर्वत्र साम्यरूप से स्थित परमेश्वर को साम्य-भाव से देखने वाला है, वही सर्वश्रेष्ठ गति को पहुँच जाता है; (१३) जो शत्रु और मित्र में, मान और अपमान में, शीत और उष्ण में, सुख और दुःख में समता रखता है और अनासक्त रहता है ..ऐसा ब्रह्म में स्थिरबुद्धि और भक्ति वाला मनुष्य मुझे प्रिय होता है।

अर्थात् 'जिन का मन साम्यावस्था में स्थिर हो जाता है वे इस लोक पर भी विजय प्राप्त कर लेते हैं (अर्थात् लौकिक मित्रिया भी उन्हें मित्र जाया करती है), क्योंकि 'सम' दोष रहित होता है। चूँकि ब्रह्म मजा भी निर्दोष होती है, इसलिए चाहे साम्य स्थिति कह लो या ब्रह्मस्थिति, दोनों एक ही बात हैं। जिन जिनका मन साम्यावस्था में स्थिर हो जाता है वे यथार्थन ब्रह्मावस्था ही में स्थिर हो जाते हैं। (५११९) (इस प्रकार कौन स्थिर हो सकता है?) वही पुरुष इस स्थिति को प्राप्त करनेवाला है जिनमें ये दो बातें हों (१) पहिले तो उसे 'ब्रह्मविद' होना चाहिए अर्थात् उसे अध्ययन, मगति आदि के द्वारा यह जानना चाहिए कि ब्रह्म क्या चीज है, जाने उसके क्या लक्षण हैं, और फिर (२) उसको अपनी बुद्धि को स्थिर रखने का इतना अभ्यास हो जाय कि वह 'अममूट' दाने बुद्धिमान कहलाने का अधिकारी बन जाय। (५१२०) जब इस प्रकार का ब्रह्म योग बन जाय तभी वह जलज अथवा अमिट सुख को पा सकता है (५१२१), जिनके लिये सभी लालायित रहते हैं।

साम्यवाद कोई नवीन मत नहीं है

साम्यवाद कोई नवीन मत नहीं है वह बहुत प्राचीन है। हमारी इस बात को काटने के लिये एक नवयुवक साम्यवादी ने हमारे हाथ में साम्यवाद के घुरघुर प्रचारक श्री राहुल सांकृत्यायन की "साम्यवाद ही क्यों?" नाम की पुस्तक रख दी, और कहा, यह देखो इसकी भूमिका में 'मनुष्य की उत्पत्ति और विकास' का वर्णन किया है, एवं उसके नीचे मनुष्य के विकास के कुछ महत्वपूर्ण काल की एक सूची भी दी है। यदि 'साम्यवाद' प्राचीन होता तो उसका वर्णन कहीं न कहीं प्राचीनकालीन गणना में अवश्य आता, जबकि राहुल जी ने यह सूची दो अरब वर्ष पूर्व (पृथ्वी की उत्पत्ति) में लेकर सन् १९१७ तक की दी। इस सूची में 'साम्यवाद' के आचार्य 'कार्ल मार्क्स' को ही स्थान दिया गया है जो सन् १८१०-८३ ई० बताया है।^१ मैंने कहा कि यदि कोई किसी बात का वर्णन न करे तो उसका यह अर्थ नहीं होता कि वह बात ही गलत है। उसी सूची में आप देखेंगे कि गौतम बुद्ध (बुद्धिवादी) ५६३-४८३ ई० पूर्व को स्थान दिया है, जो वेद-उपनिषदादि काल के बहुत पीछे का है, यह सभी जानते हैं। राहुलजी स्वयं इस बात को स्वीकार करते हैं कि आर्या के पुरातन ग्रन्थ वेद कम से कम पाँच हजार वर्ष पूर्व के

१४ कार्ल मार्क्स का जन्म सन् १८१८ में हुआ था, यह पाठक पहले पढ़ आये होंगे। इसलिये सन् १८१० या तो छापे की गलती है या लेखक की भूल।

होने चाहिये। उन्होंने अपनी उपरोक्त पुस्तक की भूमिका में ही लिखा है कि 'पाच हजार वर्ष पूर्व यह जाति किस अवस्था में थी, इसका कुछ पता हमें भारतीय आर्यों के पुरातन ग्रन्थ वेद में मिलता'।^{१५} जब हमने ऋग्वेद के उद्धरण से यह बात दिया है कि उस समय भी समाज में साम्य-स्थापना की भावना वा आकाक्षा थी, और इस भावना वा आकाक्षा का प्रदर्शन करने वाले कोई न कोई रहे होंगे, तब फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि कार्ल मार्क्स के पहिले साम्यवाद का कोई आचार्य ही नहीं था या कि सन् १८१८ के पूर्व साम्यवाद ही नहीं था। यदि राहुल जी ने प्राचीन साम्यवाद का कोई जिक्र नहीं किया तो इसका अर्थ यह नहीं होता कि कार्ल मार्क्स के पहिले साम्यवाद का अस्तित्व ही नहीं था। यदि किसी बात का अस्तित्व सिद्ध हो और फिर भी तद्विषयक किसी वक्तव्य या लेख में वह बात छूट जाय तो उसके ये तीन ही कारण हो सकते हैं, यथा अज्ञान, विस्मृति अथवा स्वकीय पक्ष में निर्बलता न आने देने की भावना। इनमें से किस कारण-वश उन्होंने उसका उल्लेख नहीं किया इसे ढूँढने की हमें आवश्यकता नहीं। पर हाँ! एक बात स्पष्ट मालूम होती है। वह यह कि उनका विषय मनुष्य का आन्तरिक विकास नहीं है। वह है उसका केवल बाह्य विकास। किस प्रकार प्राकृतिक रहोवदल होते हुए मनुष्य ने वर्तमान शरीराकृति प्राप्त की, और किस प्रकार उसने अपने शरीर-भोंगों को बढ़ाया, यही उनका विषय है। उनकी दृष्टि में अथवा डार्विन आदि, खोजकारों की दृष्टि में, जिनके आधार पर प्रतीत होता है, उन्होंने अपने इस विषय का विवरण दिया है, मानव-तत्त्व का ज्ञान मनुष्य के केवल शारीरिक आगोपागों से सीमित किया हुआ हमें मालूम होता है। यह देखिये, वे कहते हैं कि "मानव-तत्त्व के पण्डितों ने भिन्न भिन्न जातियों की शरीराकृतिकी परीक्षा कर उनमें अनेक-भेद-लक्षण या अभिव्यञ्जन (Index) पाये हैं।"^{१६} ये अभिव्यञ्जन उन्होंने बताये हैं लम्बाई (कद), कपाल-संस्थिति, नासिका-संस्थिति शरीर-आप्य वालों के रंग वा आकार-प्रकार इत्यादि। इसके आगे फिर वे कहते हैं कि अपनी वर्तमान अवस्था तक पहुँचने के लिये मनुष्य-जाति को जिन जिन मजिलों को पार करना पड़ा, अब भी प्रत्येक मनुष्य को गर्भाशय और शैशव में उन्हें सभी अवस्थाओं से गुजरना पड़ता है। गर्भ में वह आरम्भिक अवस्था में मछली की तरह रहता और अन्यान्य अवस्थाओं से ४-५ मास की

१५. साम्यवाद ही क्यों? पृष्ठ १८

१६. साम्यवाद ही क्यों? पृष्ठ २१

अवस्था में वह नुच्छ वान-सा होता है।"१० यदि वात्स्यायन ने अतिरिक्त मन-बुद्धि-चित्त-अहंकार-युक्त अन्तःकरण के विकास पर भी उन्होंने ध्यान दिया होता तो सम्भवतः वे कम से कम ईसा मसीह, मुहम्मद पैगम्बर तथा अन्य धर्माचार्यों को तथा उनके धार्मिक मिष्टान्तों को स्थान देना नहीं मन्ते, क्योंकि धर्म और समाज का जोड़ा है। यदि यह कहा जाय कि उन्होंने प्रौढ़िक विकास पर ध्यान रखा है तभी तो उनकी सूची में अनेक प्रकार के आविष्कारों का उल्लेख है, तो हमारा कहना यह है कि यह बौद्धिक विकास केवल यहिर्मुन्नी है, जो बाह्य भोग-विलास स्त्री-पुत्रों की ओर प्रवृत्त करता है। अन्तर्मुन्नी विद्यामानुसार इन मोह छद्मी सुखा का निराकरण हो जाता है। यदि अन्तर्मुन्नी विद्या पर ध्यान रखा जाता तो न केवल गौतम बुद्ध बल्कि कपिल, पातञ्जलि, वैशम्पायन (व्यास) आदि को भी स्थान दिया जाता। उस तरह हमने अपने उन नवयुवक साम्यवादी में कहा कि जो कुछ राहुल जी ने लिखा है वह केवल एकांगी विकास है, और उनको लिखते समय उनकी विचार-धारा डार्विन आदि आचार्यों के भौतिक मतों के अनुसार प्रवाहित हुई है। ठीकलिये उन्होंने सम्भवतः गौतम बुद्ध को अपनी सूची में स्थान दिया हो, क्योंकि उनके मत को लॉग प्रकृतिवाद या भौतिकवाद ही कहते हैं। परन्तु गौतम बुद्ध के भौतिकवाद और आवुनिक भौतिकवाद में भी बहुत अन्तर है। यह भी सम्भव है कि कार्ल मार्क्स के पूर्वगामी अन्य साम्यवादों को केवल व्यक्तिगत, मनुचित और गौण समझकर राहुल जी ने उनकी उपेक्षा कर दी हो। परन्तु विकास का तो क्रम हुआ करता है, इसलिये उस दृष्टि में भी पूर्वगामी प्रचलित स्थितियों की उपेक्षा नहीं की जा सकती थी। तब फिर यही बात रही कि उन्होंने केवल धार्मिक और पूजापति कहे जाने वाले वर्गों के सघर्ष में उत्पन्न होने वाली नमता को ही साम्यवाद मान लिया है जिसका आचार्य कार्ल मार्क्स के पहले और कोई नहीं हुआ। तब तो मैंने उपर्युक्त नवयुवक मित्र से कहा कि यदि वर्गों का सघर्ष ही साम्यवाद है, और ऐतिहासिक काल के ग्रन्थ ही आपके ज्ञान के भावन हैं तो भी यह मानना पड़ेगा कि साम्यवाद प्राचीन-कालीन है क्योंकि कार्ल मार्क्स और एंग्लिन ने स्वयं कम्युनिस्ट मनीफेस्टो के सर्वप्रथम वाक्य में इस बात को स्वीकार किया है कि समाज में सदा से वर्ग सघर्ष चले आते हैं।^{१६}

१७ साम्यवाद ही क्या? पृष्ठ २४

१८ "The history of all hitherto existing society is the history of class struggle"

कम्युनिज्म की प्राचीनता

हमारा वर्तमान 'साम्यवाद' शब्द अंग्रेजी शब्द 'कम्युनिज्म' (Communism) का अनुवाद है। जिस 'साम्य' की व्याख्या हमारे प्राचीन ग्रन्थों में मिलती है और जिस पर हमने पूर्व पृष्ठों में कुछ प्रकाश डाला है, वही, कितनी आश्चर्यजनक बात है, हमारे लिए मान्य नहीं, उसमें हमारी श्रद्धा नहीं और न उसमें हमारे लिये कोई महत्व ही दिखाई देता है। क्यों? इसीलिये कि विदेशी शिक्षा और संस्कृतियों से हम पूरी तरह से रग चुके हैं, इसीलिये कि एक लम्बे अरसे की पर-तंत्रता ने हमें नकलची बना दिया है। खैर! जाने दीजिये। अपने विदेशी गुरुओं को ही देखिये, वे क्या कहते हैं। वे भी स्वीकार करते हैं कि वर्तमान साम्यवाद के पूर्व में भी साम्य का प्रचार था। वह किस प्रकार से, सो सुनिये।

फ्रेड्रिक ऐंग्लिस मार्क्स का चिर सहयोगी था। दोनों ने मिलकर सन् १८४७ में कम्युनिस्ट पार्टी का मैनीफेस्टो अर्थात् साम्यवादी दल का घोषणा-पत्र तैयार किया था। दशा और काल को पाकर वह घोषणा-पत्र इतना लोकप्रिय होता गया कि उसके नये नये संस्करण भिन्न भिन्न देशों की भिन्न भिन्न भाषाओं में प्रकाशित होने लगे। सन् १८८८ के अंग्रेजी संस्करण की पृष्ठान्त दो टिप्पणियाँ, और सन् १८९० के जर्मन संस्करण की भूमिका तथा एक पृष्ठान्त नोट को, जो फ्रे० ऐंग्लिस ने लिखे हैं, पढ़ने से ज्ञात हो जाता है कि इस घोषणा-पत्र के पूर्वकाल में भी कम्युनिज्म शब्द का तथा तथ्य का प्रकारान्तर भेद से प्रचार था। उससे यह विदित होता है कि ऐतिहासिक मध्यकाल में भी, जब कि सामन्त राज्यों की प्रधानता थी, इटली और फ्रान्स के वे उन्नत नगर अपने आपको 'कम्यून' कहते थे, जिन्होंने अपने सामन्त स्वामियों से मूल्य देकर या विजय द्वारा स्थानीय स्वशासन (Local-self-government) तथा राजनैतिक स्वत्व प्राप्त कर लिये थे।^१

फ्रे० ऐंग्लिस का कथन है कि जब कि घोषणा-पत्र सन् १८४७ में प्रकाशित हुआ था तब हम उसे समाजवादी घोषणा नहीं कह सके, क्योंकि उस समय दो प्रकार के लोग पहले ही से थे जो अपने आपको समाजवादी कहते थे। वे थे, इंग्लैंड के ओविनाइट्स, और फ्रान्स के फोरियारिस्ट्स, हालांकि उस समय उनकी स्थिति इतनी क्षीण हो चुकी थी कि वे मृतप्राय ही थे। इनके अतिरिक्त कुछ मिथ्याचारी लोग भी थे जो अपने अपने कई प्रकार के थिंगरूआ उपायों से सामाजिक रोगों को दूर करना चाहते थे, हालांकि पूँजी और मुनाफाखोरी को वे लेशमात्र भी आघात नहीं पहुँचाते थे। परन्तु एक प्रकार का समुदाय भ्रमजीवियों

का और था जो समाज की क्रान्तिकारी पुनर्रचना चाहता था। उने यह विश्वास था कि इस प्रकार की पुनर्रचना की मिद्धि केवल राजनैतिक क्रान्तियों से नहीं मिल सकती। यह समुदाय अपने आपको 'कम्प्यूनिस्ट' कहता था। उसमे स्वामाविक प्रेरणा तो थी, पर फिर भी वह खुरदरा-मा कटा हुआ वेढगा 'कम्प्यूनिज्म' (साम्य) था। वेढगे होने पर भी उसने फ्रान्स और जर्मनी मे दो भिन्न भिन्न नाम और रूप धारण कर जन्म लिया। फ्रान्स मे वह केविट का 'इकेरियन' कम्प्यूनिज्म (साम्य) कहलाया, और जर्मनी मे वेटलिग का। *

उपर्युक्त कथनों मे विदित हो गया कि कम्प्यूनिज्म (साम्य) का प्रचार मन् १८४७ के पहले न केवल ऐतिहासिक-आधुनिक काल मे ही था वरन् मध्यकाल मे भी था। अब ऐंग्लिस ही के इस कथन को देखिये जिमसे यह सिद्ध हो जाता है कि कम्प्यूनिज्म की प्रथा मध्यकाल के पूर्व प्राचीन काल मे भी थी। उनका कहना है कि मन् १८४७ मे, जबकि मेनीफेस्टो तैयार किया गया था, यह बात विलकुल नहीं मालूम थी कि लिखित इतिहास के पूर्वकाल मे समाज की क्या व्यवस्था थी। परन्तु अब मन् १८८८ तक जब कि मेनीफेस्टो का अंग्रेजी सस्करण प्रकाशित हुआ, हेक्सयामिन (Haxthansen), मारेर (Maurer) और मोरगन (Morgan) के आविष्कारा मे यह पता लग गया है कि रुस मे भीमिक नार्वजनिक स्वामित्व की व्यवस्था थी और उसी का प्रचार सर्मी ट्यूटानिक जातियों मे भी था। उनका कहना है कि उसका प्रसार इतना बढ़ता गया कि धीरे धीरे हिन्दुस्तान से लेकर आयरलैण्ड तक वह ग्राम पचायतो (Village Communities) के रूप मे फैलता गया। जब मारगन ने कुटुम्ब और कौम, अथवा गोत्र और जाति (gens and tribes) के सम्बन्ध का यथार्थ स्वरूप ढूँढ निकाला तब ग्राम-पचायतो की आन्तरिक व्यवस्थाओं का भी विलकुल स्पष्टीकरण हो गया। समाज के वर्तमान विद्रोहात्मक वर्गीकरण का जन्म तो इन ग्राम-पचायतो की विग्रहात्मक क्रियाओं के साथ ही साथ होता गया है।^{१०}

ऐंग्लिस की बात छोड दीजिये। मार्क्स का जगत-प्रसिद्ध अनुयायी लेनिन भी उक्त मेनीफेस्टो के मुख-मूठ पर अपनी सम्मति के रूप मे कहता है कि "यह घोषणा-पत्र नये साम्य-समाज का जन्मदाता है।"^{११} इस तरह लेनिन

१० 'मेनीफेस्टो', पृष्ठ ३१ के आधार पर

११ 'मेनीफेस्टो', पृष्ठ ४७ के आधार पर

१२ "This work The Creator of Neo Communist Society".

भी यह स्वीकार करते हैं कि साम्यवाद और साम्य-समाज वाली बात बहुत पुरानी है।

कम्यूनिज्म और साम्य की व्योत्पत्तिक समता

ऊपर हम यह देय आये हैं कि फ्रान्स के उन्नत नगर 'कम्यून' (Commune) कहलाते थे। यह 'कम्यून' शब्द अंग्रेजी शब्द 'कामन' (Common) का पर्यायवाची है। अंग्रेजी कोश में देखने से विदित होता है कि 'कामन' शब्द या तो फ्रेंच शब्द 'कम्यून' या लैटिन शब्द 'कम्यूनिस' से बना है। कोंसकार सी० अननडेल ने लिखा है कि इन लैटिन शब्द 'कम्यूनिस' का प्रारम्भ कैसे हुआ यह सदिग्ध है, सम्भवतः इस प्रकार हुआ हो—'कम' (Com)=एक साथ, और 'म्यूनिस' (munis)=सेवा करने के लिये तत्पर आभारी। चूँकि अंग्रेजी और फ्रेंच भाषाओं की जन्मदात्री लैटिन भाषा है, इसलिये अंग्रेजी के 'कामन' और फ्रेंच के 'कम्यून' दोनों शब्दों की उत्पत्ति लैटिन शब्द 'कम्यूनिस' में मिश्र होती है। अतः अंग्रेजी 'कामन' और फ्रेंच 'कम्यून' दोनों शब्दों का एक यही जड़ निकलता है 'परस्पर सेवा करने के लिये तत्पर रहना'। यही कारण है कि फ्रांस के तत्कालीन नव-प्रगतिशील नगर स्वशासन एवं राजनैतिक स्वतंत्रता को प्राप्त कर अपने आपको 'कम्यून' कहने लग गये थे। 'कम' (Com) के साथ 'यूनियन' (union), 'युनिटी' (unity) या 'यूनिज्म' (unism) जोड़ देने से 'कम्यूनियन', 'कम्यूनिटी', 'कम्यूनिज्म' शब्द बन जाते हैं, जिन नवसे वही सगठित पारस्परिक सेवा-भाव व्यक्त होता है। वही समतायुक्त ऐक्य अथवा समन्वय भाव प्रदर्शित होता है, जैसा कि हम 'साम्य' शब्द की व्याख्या करते समय देख चुके हैं। यह वही सुसाह्य है, जिसके विषय में पूर्वोक्त ऋग्वेद मंत्र में हम कह चुके हैं। 'कम्यूनियन' शब्द का महत्त्व तो यहाँ तक होता है कि 'कम्यूनियन विथ गॉड' (Communion with God) कहने से प्राकृतिक और आत्मिक—मनुष्य और ईश्वर के बीच का समन्वय या साम्य-प्रदर्शन किया जाता है। तब फिर हम यह कह सकते हैं कि 'कम्यूनिज्म' और 'साम्य' दोनों का शाब्दिक और वास्तविक अर्थ एक-समान है।

२३. "Common—Fr Commun L Communis, Common origin doubtful, perhaps—Com together, and minus, ready to be of service, obliging" Eng Dictionary by C Anndale

अध्यायान्त

‘वाद’, ‘दर्शन’ और ‘साम्य’ इन तीनों पर पृथक् पृथक् विचार निर्वागित कर लेने के बाद हमें अब उनके संयुक्त रूप साम्यवाद और साम्य-दर्शन की ओर बढ़ना होगा। परन्तु साम्यवाद में निहित साम्य-दर्शन के पहिले साम्यवाद का ही निरीक्षण करना आवश्यक है। क्योंकि जब तक हम पहले उनके मन और तत्त्व, अथवा सिद्धान्त और कर्मों से परिचित न हो जावेंगे, तब तक यह अनुमान नहीं किया जा सकेगा कि उसमें ‘साम्य’ किम हद तक प्रतिबिम्बित है।

(७)

समाजवाद, साम्यवाद और गांधीवाद की कुछ सम्बन्धित बातें

मनुष्य सामाजिक प्राणी है

किस विकास-क्रम से कितने काल में मनुष्य, मनुष्य रूप और मनुष्य-गुण प्राप्त कर सका है, यह विकासज्ञों की एक लम्बी और रोचक वार्ता है। हिन्दूधर्मोप पौराणिक अवतारवाद इस विकास-क्रम का ही द्योतक है। इस विकास-क्रम में प्रविष्ट होना हमारा विषय नहीं है। हमें इतना ही जानना काफी है कि मनुष्य का वर्तमान स्वरूप और प्रवृत्ति-निवृत्तिसूचक गुण अत्यन्त अतीत काल से चले आते हैं। सब पूछा जाय तो हमें उसके बाह्य स्वरूप—उसकी बाह्यकृति से भी कोई प्रयोजन नहीं। प्रयोजन है, केवल उसके गुणात्मक व्यक्तित्व से, और उसके सामाजिक सम्बन्धों से। मनुष्य सामाजिक प्राणी है, इसलिये सामाजिक सुव्यवस्था बनाये रखने का सदा ही उसका लक्ष्य रहा है। वही लक्ष्य वर्तमान काल के तीन प्रचलित वादों—समाजवाद, साम्यवाद और गांधीवाद—का है। मनुष्य सामाजिक प्राणी है, इसीलिए हमें ऐतिहासिक दृष्टिसे समाज-विकास पर विचार करना आवश्यक हो जाता है।

समाज-विकास-क्रम

अनुमान से, तर्क से, वर्तमान कुछेक जगली जातियों के रहन-सहन को प्रत्यक्ष देखने से, एवं इतिहासज्ञों की अनेक खोजों से यह सिद्ध होता है कि अत्यन्त प्राचीन प्रारम्भिक काल में मनुष्य अगलों में इकला, दुकला, नग-तन, केवल कच्चा मांसमक्षी वा शाकाहारी पशु की तरह अपना जीवन व्यतीत करता था। उस समय उसकी बुद्धि इतनी विकसित न हो सकती थी, कि वह एकत्र रहने, तन ढाकने, अन्न उत्पन्न करने तथा भोज्य पदार्थों को पकाकर खाने की विधि जान सके। उस समय उसकी प्रेमवृत्ति भी पशुवत् काम-वासना के ही रूप में विद्यमान थी।

कुछ काल के उपरान्त पुरुष-स्त्री के काम-वामना-मय क्षणिक सग के स्थान में प्रेम-मात्रा जगी, और सग-स्थिरता बढी। पुरुष और स्त्री जोड़े से

विचरते लगे। जब प्रेम-गठन और स्थायित्व का महत्व प्रतीत होने लगा, तब विवाह-पद्धति का विकास हुआ। बलपूर्वक नारी-हरण, चोरी से नर-नारी का भाग जाना, स्वयम्बर आदि में पौरुष बल, सुन्दरता आदि देव जयमाला पहिना कर कन्याके द्वारा वर का वरण करना, कन्या-वर के पारस्परिक गुणों को मिलान करके सम्बन्ध स्थापित करना इत्यादि विवाह-पद्धतियों का एक बड़ा रोचक, शिक्षाप्रद विक्रम-इतिहास है। भारतीय स्मृतिकारों ने, जो आसुर, गान्धर्व, ब्राह्म आदि आठ प्रकार की विवाह-प्रथाएँ बताई हैं, उनके अध्ययन करने से यह ज्ञात होता है कि मनुष्य को धीरे धीरे यह अनुभव होता गया कि विवाह पाशविक मुख-भोग का साधन नहीं, बल्कि जीवन का सम्कार है। पुरुष-स्त्री की काम-वाचना की तृप्ति-क्रिया के साथ ही साथ अनुमानत 'सग' और 'सघ' सजाओं का जन्म हुआ होगा।

इतिहासज्ञ यह बताते हैं कि जब पुरुष-स्त्री के क्षणिक पाशविक समागम होने के कारण सन्तान उत्पन्न होने लगी तब मातृक कुटुम्बों का प्रादुर्भाव हुआ, जैसा कि आज पशु-पक्षियों में तथा पुरुष-स्त्री के अनुचित सम्बन्ध से उत्पन्न सन्तति के समय अथवा बहु-पतित्व के कारण देखा जाता है। माता के मिर पर सन्तान-रक्षा का भार छोड़कर पिता अलग हो जाया करता था। इस प्रकार अनेक पिताओं के द्वारा एक ही माता के गर्भ से अनेक सन्तानों का एक समूह माता के संरक्षण में पाला-पोसा जाता था। यह है भी स्वाभाविक, आखिर माता ही तो उन्हें दूध पिलाकर पाल-पोस सकती है।

इसके पञ्चात् जब पुरुष-स्त्री के बीच में प्रेम-वृत्ति बढ़ी और विवाहादि के द्वारा दोनों के सहयोग में स्थिरता आई तब सन्तान के पालन-पोषण एवं रक्षा का भार पिताने सम्हालना प्रारम्भ किया, तब से पैतृक कुटुम्बों का जन्म हुआ।

तदुपरान्त एक ही पूर्वज अथवा ऋषि की सन्तति के नाते एक ही नस्ल या खून के होने के कारण अनेक कुटुम्बों का मेल बड़ा जिनके समूहों को कहीं कुल, कहीं वर्ग, कहीं वर्ण और कहीं गोत्र (gens) सजा दी जाने लगी। फिर कालान्तर से अनेक वर्ग या वर्णों के समुदाय बनने लगे जो कौम या जाति (tribes) नाम से प्रसिद्ध होते गये। कहीं कहीं एक ही स्थान के अन्यान्य वर्गीय निवासियों के समूह भी कौम या जाति कहे जाने लगे। इस प्रकार की जातियों या कौमों का नामकरण उत्पत्ति की ममानता पर नहीं बरन् निवास-स्थान की एकता पर निर्भर रहता था। उक्त दोनों प्रकार की जातियों का कार्य-भार चलाने के लिये हर जाति का एक मुखिया रहता था। वह स्वयं अपने बुद्धिबल से अथवा अपने मलाहकारों की सहायता से उनका कार्य-पचालन करता था। इन कौमों का संगठन कई एक उद्देश्यों को लेकर

प्रारम्भ होता था। कोई कौम जीवन-निर्वाह के हेतु एक स्थान से दूसरे स्थान को शान्तिपूर्वक भ्रमण करती थी, कोई अन्यायपूर्ण लूट-खमोट करने के विचार से अथवा चल-अचल सम्पत्ति को अपहरण करने के उद्देश्य से अपने फौज-फाटे के साथ आक्रमण करती थी, और कुछ साम्प्रदायिक भावनाओं से प्रेरित हो अपने मतों या धर्मों के प्रचारार्थ विचरण करती थी।

राज्य-राष्ट्र-निर्माण

जब इस प्रकार की जाति-विशेष या कई जातियों का सम्मिलित समूह, अथवा अन्य कोई जनसमूह व्यवस्थित रूप से किसी एक स्थान में स्थिर होकर वास करने लगा तो राज्य और राष्ट्र का निर्माण हुआ। राज्य (state) की परिभाषा के अन्तर्गत तीन बातों का समावेश होना नितान्त आवश्यक है, यथा—जन-समाज (people), स्थान (territory) और पूर्णाधिकार (full sovereignty) परन्तु अपूर्णाधिकारी राज्य भी रहते हैं, जो राज्य-सम्बन्धी किन्हीं बातों के करने के लिए स्वतंत्र रहते हैं और किन्हीं के लिये पराधीन। इस प्रकार के राज्य या तो वे होते हैं जो किसी दूसरे स्वतंत्र पूर्णाधिकार भुक्त के संरक्षण में हों, या जो एक दूसरे से मिलकर संघ (Union or Federation) बना लें, और अन्तर्राष्ट्रीय कुछ कार्यों के करने में, जैसे युद्ध, सन्धि, विभाग में, परतंत्र रहे। ऐसे कार्य केन्द्रीय सत्ता के हाथ में सर्वसम्मति से सौंप दिये जाते हैं। परन्तु उपनिवेश (Colonies) और उपराज्य (Dominions) राज्य की परिभाषा के अन्तर्गत नहीं माने जाते, क्योंकि वे पूर्णाधिकार-भुक्त राज्य के उपाग मात्र हैं।^१

साम्यवाद और गांधीवाद में राज्य का स्थान

कर्तव्य-दृष्टि से प्रत्येक राज्य के चाहे वे पूर्णाधिकार-भुक्त हो या अपूर्णाधिकार-भुक्त उपनिवेश हो या उपराज्य—दो कर्तव्य क्षेत्र होते हैं। हर एक को अपनी निर्धारित कर्तव्य सीमा के भीतर वर्तते हुए राज्य का कार्य-भार चलाना पड़ता है। एक ही राज्य की आन्तरिक व्यवस्था, जिसे गृह-व्यवस्था भी कहते हैं, और दूसरी है, परराष्ट्र अथवा अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों को बनाये रखने की व्यवस्था। प्रजा सुखपूर्वक रहे

१ “A state proper—in contradiction to colonies and Dominion is in existence when a people is settled in a country under its own sovereign Government” एल ओपीनहीमकृत “International Law”, Part I, p 114

यही इन दोनों व्यवस्थाओं का उद्देश्य रहता है। इन व्यवस्थाओं की कई शाखा-प्रशाखाएँ रहती हैं, क्योंकि सुख-भोग के लिये प्रजागण की अनेक आवश्यकतायें होती हैं, जिन में से आर्थिक आवश्यकता प्रधान मानी जाती है। कार्य-भार चलाने के लिये प्रजा की स्वतंत्रता—नहीं, स्वच्छदता पर राज्य-शामन की ओर से कुछ नियंत्रण रखना पड़ता है, जैसे न्यायालय, जेल का रखना एवं रक्षा के लिये पुलिस या सेना का रखना ये तथा ऐसे और भी अनेक कार्य राज्य-शामन को करने पड़ते हैं जो प्रजा की स्वतंत्रता में बाधक होते हैं। साम्यवाद और गांधीवाद दोनों को यह बात पसन्द नहीं है। दोनों उसको मिटा देना चाहते हैं। इस पर जागे यथास्थान विचार किया जायगा। यहाँ केवल यही देखना था कि समाज का प्रारम्भ और विस्तार कब और कैसे हुआ तथा वह किस ढंग से व्यवस्थित होता गया। एक मूलसूत्र जो आदि में अन्त तक परोया हुआ पाया जाता है वह है परस्पर प्रेम, परस्पर हेल-मेल का। वह नहीं तो समाज नहीं, मध नहीं, स्टेट नहीं। अतः उसको हानि पहुँचाने वाले कीड़ों को उत्पन्न न होने देना, और उत्पन्न हुआ का विनाश करते रहना यही ससार की व्यवस्थाओं, वादों या उर्मों का उद्देश्य एवं प्रयत्न रहता है और रहना चाहिये। साम्यवाद और गांधीवाद भी इस बात को चाहते हैं। परन्तु दोनों ने दो अलग-अलग मार्ग बना रखे हैं। इस पर भी विचार वाद में करेंगे।

मार्क्सकालीन प्रगतिहीन समाजवाद के रूप

समाज व्यवस्थित होकर सुव-चैन में जाते-पीते, मेल-मिलाप से रहे, यही विश्व के समस्त नाहित्य का एवं कर्म-योगियों के समस्त कर्म-ज्ञान का सार है। इतिहास से यह सिद्ध है कि समाज के प्रारम्भिक काल से लेकर आज तक समाजोद्धार के हेतु दशा, दशकाल के अनुसार कोई न कोई सामाजिक व्यवस्था, किसी न किसी नाम से, कोई न कोई रूप (प्रोग्राम) धारण करती हुई सदैव विद्यमान रही है। मार्क्स ने भी अपने ढंग में एक नयी व्यवस्था का निर्माण किया। उसने प्रत्येक देश के इतिहास में देखा कि समाज में अनेक वर्ग समय समय पर रहे आये हैं। उनमें संघर्ष भी होता रहा है, और संघर्ष में जो सबल निद्ध हुआ वही जीवित रह सका है। इस ऐतिहासिक वर्गीकरण और वर्ग-संघर्ष के मध्य से उसने एक यह निष्कर्ष निकाला कि समाज में आर्थिक असमानता ही समाज का दुःख-मूल है। यद्यपि समय समय पर देश-देश में, भिन्न भिन्न नाम के वर्ग, भिन्न भिन्न प्रकार की शोषण विधि, और भिन्न-भिन्न प्रकार के संघर्ष-रूप रहे तथापि उन सब की तह में आर्थिक असमानता ही कारण रूप विद्यमान रही। इस दृष्टि में हर देश के और हर समय के वर्ग-विभागों की समीक्षा करते हुए उसने समाज को केवल दो वर्गों में विभक्त पाया—एक धनिक दूसरा गरीब

—एक पूँजीपति दूसरा श्रमिक—अथवा एक शोषक दूसरा शोषित। उसे इतिहास दर्पण में यह भी दिखा कि हर समय हर देश में अपने-अपने ढंग से शोषितों के द्वारा शोषकों के विरुद्ध आन्दोलन होते रहे। कभी कभी मध्यस्थ श्रेणी के लोग, जैसे छोटे-छोटे दूकानदार, छोटे-छोटे कारीगर, कृषक आदि ने भी अपने अपने शोषकों के विरुद्ध आवाजे उठाई और आन्दोलन भी छेड़े। परन्तु इनके संघर्ष एकदेशीय और अल्प-स्वरूपीय होने के कारण शक्तिहीन ही रहे। मार्क्स का कथन है कि निम्न माध्यमिक वर्ग, छोटे शिल्पकार, दूकानदार, कलाकार, कृषक—ये सब वर्गों (पूँजीपतियों) के विरुद्ध इसलिये लड़ते हैं कि उन का अस्तित्व माध्यमिक वर्गीय क्षेत्र में नष्ट होने से बचा रहे। इसलिये वे क्रान्तिकारी नहीं हैं, बल्कि प्रचलित व्यवस्था के पोषक हैं। इतना ही नहीं, वे प्रतिक्रियाकारी हैं, क्योंकि वे इतिहास चक्र को उल्टा घुमाने का प्रयत्न करते हैं^{१३} अपने 'मेनीफेस्टो आफ दी कम्यूनिस्ट पार्टी' के तीसरे खण्ड में मार्क्स और एंगल्स ने कुछ समाजवादों का वर्णन किया है जो भिन्न भिन्न समय पर भिन्न भिन्न देशों में समाजवाद के क्रिये उत्पन्न हो प्रचलित होते रहे। उनका यहां विवरण देना अनावश्यक है, क्योंकि उस समय की परिस्थितियाँ आज की परिस्थितियों से बिल्कुल भिन्न थी। परन्तु जिस सिद्धान्त के आधार पर उक्त विवरण दिया गया है, अथवा जो सिद्धान्त उन ऐतिहासिक तथ्यों से निकाला गया है वह आज भी कार्यान्वित हो रहा है, और सम्भवतः भविष्य में भी न मिट सकेगा। वह यह है। समाज-मुधारक तीन प्रकार के होते हैं, यथा, (१) क्रान्तिकारी (revolutionists), (२) प्रतिक्रियाकारी (reactionaries) और (३) प्रचलित व्यवस्था पोषक (conservatives)। यद्यपि प्रत्यक्षतः ये तीनों प्रकार के समाजवादी पक्षित वर्गों के उद्धार करने का बीड़ा उठाये रहते हैं, तथापि उक्त दूसरे और तीसरे प्रकार के लोग यथार्थतः उद्धारक नहीं होते। इनमें से कोई ताँ शोषक वर्ग में से ही आगे बढ़कर लेखन और वाणी कला के द्वारा पक्षितों को उठाने के गीत गाने या नारे लगाने लगते हैं और कोई पक्षितों में से ही उठ खड़े होकर शोषकों से ही भीख दान-सा मागने लगते हैं। कई एक लोग कारण-वश सम्पत्ति-विहीन हो जाने के सबब शोषक वर्ग में से खिसक जाने वाले ही होते हैं जो गिरे हुएों के कंधे से कवा मिला कर मश लूटने के लिए दौड़ पड़ते हैं, और कई एक वर्तमान स्थितियों का सैनिक के समान मुकाबला न कर भविष्य की काल्पनिक सुख-भावना से प्रेरित हो स्वर्गीय सस्यावों के निर्माण करने में अपना भस्तिष्क समय आदि खोया करते हैं। परिणाम यह होता है कि ये लोग शोषितों के यथार्थतः सहायक नहीं होते वरन् उल्टे शोषकों को बल पहुँचाते

हैं। यही नहीं, वे एक प्रकार से गोपितों की क्रान्तिरूपी धार को रोक रखने में रोड़े अटकाने वाले मित्र होते हैं। ये रोड़े जान-भूतकर भले हैं। न जटकाते जाते हैं, पर उनके कृत्य ही अटगा रूप बन जाया करते हैं। इस तरह मार्क्स ने सामन्त समाजवादी, गिरजाधर के सम्पत्तिमान विविष्ट पदाधिकारयुक्त समाजवादी, बुर्जुआ (पूजीपति) समाजवादी, और क्रापनिक स्वर्ग के पुल बाँधने वाले समाजवादी ढूँढ़ निकाले थे जो नचमुच में प्रतिक्रिया वाले थे। हमारे देश में भी आज यह रूढ़ि माना जाता है। कांग्रेस तथा कांग्रेस गवर्नमेंट की जो नीति आलोचना होती है और उनकी कार्यवाही जो हमारी नजर में आ रही है, उनसे यह स्पष्ट है कि जो लोग बड़े-बड़े मेंढ नाहूकार, मित्र मार्क्स व्यापार-जिल्प-उच्चांग स्वामी, सम्पत्तिवान मठानी, अथवा एक जब्द में, पूजीपति हैं, वही कांग्रेस के नेता व सदस्य बन गरीब श्रमिक जनता के उद्धारक बनने का दावा करते हुए मनोहर तरीके में मुक्त लम्बी स्कीमे एवं शब्द-भार में झुके हुए विषेयक उपस्थित किया करते हैं। ये सब यद्यपि श्रमिकों के हिमायती और पूजीपतियों के विरोधी प्रतीत होते हैं, तथापि मार्क्स की दृष्टि में ये श्रमिकों के द्वारा टाढ़े जाने वाली सामाजिक क्रान्ति को जबरदस्त करने वाले हैं।

साम्यवाद का साम्यवाद नाम क्यों

मार्क्स क्रान्तिकारी थे। वे चाहते थे विश्व में क्रान्ति करना। जब उनका उद्देश्य था कि एक जोर विश्व का सारा श्रमिक वर्ग और दूसरी ओर विश्व का सारा पूजीवान वर्ग—उन दोनों के बीच में मध्यस्थ हो—नष्ट हो, तब कहीं पूजीपतियों का विनाश हो नकेगा और समाज में आर्थिक समानता आ सकेगी, और तब फिर सब लोग के रहने-सहन, खान पान जादि जीवन-सम्बन्धी सभी क्रियाओं में समता स्थापित हो नकेगी। उन प्रक्रिया के तहत उन्होंने उपरोक्त नन्हे नन्हे, टुट-भुज अहिंसक प्रगति-अवस्था समाजवादों के विरुद्ध एक नये समाजवाद की ध्वनि उठाई पालु उन समाजवाद न कहकर साम्यवाद (कम्युनिज्म) कहा? साम्यवाद कहने का जो कारण था, वह एंजिल्स ने स्वयं अपने कथन में इस प्रकार व्यक्त किया है। “मन् १८४७ में समाजवाद बुर्जुआ श्रमिकों (movements) का द्योतक था, और साम्यवाद श्रमिक वर्ग की प्रक्रिया था, उस समय जब कि समाजवाद का और वही नहीं था, कम ने कम यूरोप (कान्टोनेन्ट) भर में काफी मान था। साम्यवाद उन्हीं नजरों में देना जाता था। चकि हूत लगा था उसी समय (मन् १८४७ में) यह निश्चित मत था कि ‘श्रमिकों की बुद्धि श्रमिकों के हाथ में होनी चाहिये’ इसलिए इन दो नामों में से एक (साम्यवाद पार्टी) को चुन लेने में हमें कोई द्विचक्राट

नहीं हुई। और न अभी तक कोई ऐसी बात ही उपस्थित हुई जिससे वह नाम बदला जाय।”

मशीन-युग का दुष्परिणाम

साम्यवादो पार्टी का नारा था “सब देशों के श्रमजीवियों सयुक्त होओ।” और अभी भी वह चालू है।^३ श्रमजीवियों से मार्क्स का तात्पर्य उन श्रमिकों से है जो अपना जीवन-निर्वाह मजदूरी से करते हैं। मशीन-युग, व्यावसायिक क्षेत्रों की विस्तीर्णता, आवागमन के साधनों की प्रचुरता आदि के कारण सामन्तों के स्थान में पूजीपतियों (बुर्जुओं) का उत्थान और पूजीवाद का बोलवाला होता गया, तथा मजदूर-पेशा बढ़ते गये। छोटे छोटे गिल्पज्ञ, कलाकार, गृह उद्योगी, जो अपने गृह धन्वों को अपने हाथों से करके जीवन-निर्वाह करते थे, पूजीवाद की बाढ़ में अथवा उसकी व्यावसायिक प्रतियोगिता में न टिक सकने के कारण मजदूर पेशा होते जाते थे। यह दशा यूरोप में थी, और एशिया में भी उस की लहर चल उठी थी। गरज यह कि सब जगह मजदूर-पेशा अघण्टा भूखे गरीब लोग थे, इमलिये उन्हें एकत्र कर उनमें शक्ति-संचार करने का कार्य कम्यूनिस्ट पार्टी का था। पूर्वीय देशों में भी मशीन युग का प्रचार बढ़ा और उस युग के आने के साथ-साथ अन्य और आर्थिक एवं सामाजिक परिवर्तन उसी प्रकार होने लगे जो कुछ काल पूर्व यूरोप में उठ खड़े हुए थे, और जिनके विषय में मार्क्स ने अपने ग्रन्थों में लिखा था। भारतवर्ष में भी यद्यपि वह पराधीन होने के कारण मशीन युग की आवुनिक उन्नति की दीड़ में यूरोपीय देशों की अपेक्षा बहुत कुछ पिछड़ा हुआ था, उक्त असामञ्जस्य के चिह्न प्रकट होने लगे थे। गृह-उद्योगों का ह्रास तथा श्रमीण जनता का शहरों में जाकर बसना प्रारम्भ हो गया था। शहरों में मिल-कारखाने आदि पूजीपतियों के हाथ में सिमटने लग गये थे और गृह-उद्योग विहीन जनता वहाँ जाकर मजदूरी करके अपने पेट भरने लगी। गांधी जी अफ्रीका से इस फन उठाये हुए डसने वाले सर्प के बच्चे को देख रहे थे। उन्होंने सन् १९०८ में इसके फन को कुचलने के लिये आगाह किया। उन्होंने कहा कि “जब मैंने श्रीदत्त की पुस्तक ‘इकानामिक हिस्ट्री आफ इन्डिया’ (अर्थात् हिन्दुस्थान का आर्थिक इतिहास) पढ़ी तब मैं रो पड़ा, और ज्योंही मैं उसके विषय में पुन विचार करता हूँ, त्यों ही मेरा हृदय रोग-ग्रस्त हो जाता है। यही मशानरी है, जिसने

३. मेनीफेस्टो (जर्मन संस्करण सन् १८९०), भूमिका, पृष्ठ ३१

४. “Workingmen of all countries unite”

मेनीफेस्टो (जर्मन संस्करण १८९०) भूमिका, पृष्ठ ३१

हिन्दुस्थान को दरिद्री बना दिया है। मशीन ने यूरोप को ऊजड़ (desolate) बनाना प्रारम्भ कर दिया है (और) अब बरवादी अंग्रेजों के दरवाजे को भी खटखटाने लग गई है। आधुनिक सभ्यता का मुख्य चिन्ह मशीनरी है, (पर) वह दीर्घ पाप का द्योतक है। यदि मशीनरी का पागलपन हिन्दुस्थान में बढ़ा तो वह दुख-ग्रस्त भूमि बन जायगा।^५

मशीन-युग-वश समाज के दो खण्ड

मार्क्स युग के कुछ वर्ष ही पूर्व आधुनिक अर्थशास्त्र का उद्भव हुआ था। अतः तत्सम्बन्धी पारिभाषिक शब्द और सिद्धान्तों में निश्चयात्मक रूप से एक-मत की स्थापना नहीं हो पाई थी। मशीन युग के उद्भव के साथ अर्थशास्त्रीय सिद्धान्तों में भी परिवर्तन हुआ, क्योंकि सामन्त युग की सामाजिक-व्यवस्था उतनी कठिन और जटिल न थी जितनी मशीन-युग के नवीनातिनवीन यांत्रिक आविष्कार एवं मार्मिक तथा व्यावसायिक क्षेत्र-सम्बन्धी खोजों और विस्तार ने बना रखी थी। यह मानी हुई बात है कि नवीन मत का प्रचार करना कोई गुडिया का खेल नहीं होता। विद्वान पंडितों के बीच प्रचलित सिद्धान्तों का खण्डन कर अपने निजी सिद्धान्तों का मण्डन करना तथा भाषा-जनता के सम्मुख उनकी व्यावहारिक उपयोगिता का दिग्दर्शन करना बड़ी टेढ़ी खीर होती है। मार्क्स का कार्य-क्षेत्र समाज-शास्त्र से सम्बन्धित था। अतः अर्थशास्त्र उसका प्रधान अंग था। इसलिए अर्थशास्त्रीय समस्त शब्द, सिद्धान्त, रुढ़ियों आदि का उन्हें अव्ययन करना पड़ा और तत्सम्बन्धी अनेक ग्रन्थ लिखने पड़े। उन सब का विवरण इस पुस्तक में देना न तो सम्भव है और न आवश्यक ही। उनकी जो प्रधान विशेषताएँ हैं उनपर ही कुछ प्रकाश डाला जा सकेगा, जो आगामी अध्याय में मिलेगा। यहाँ केवल यह ध्यान रखना चाहिये कि मशीन-युग के पूजीपतियों को 'बुर्जुआ' और श्रमिकों को 'प्रोलिटेरियेट' कहते थे। 'बुर्जुआ' कहने से उस वर्ग का तात्पर्य है जो आधुनिक पूजीपति हैं, जो सामाजिक उत्पत्ति के साधनों का स्वामी है, और जो वैतनिक श्रम या श्रम-भृत्ति (Wage labour) का नियाजक है। 'प्रोलिटेरियेट' से उस भृत्ति श्रमिक अर्थात् मजदूर-वर्ग का तात्पर्य है, जिसे अपने जीवन-निर्वाह के हेतु अपनी श्रम-शक्ति को बेचने के अतिरिक्त कोई चारा नहीं रह जाता, क्योंकि वह स्वकीय उत्पत्ति के साधनों से विहीन रहता है।^६

५ 'हिन्द स्वराज्य' (Indian Home Rule) अ० ११ पृष्ठ ७५-७६

६. मेनीफेस्टो (अंग्रेजी संस्करण, सन् १८८८) क्र० ऐंगिन्स का फुट नोट,

मार्क्सवादीय समाजवाद और साम्यवाद

एक ओर श्रमिक पक्षीने मे लव-पथ, और दूसरी ओर पूजापति उन्ही श्रमिकों की कमाई के वल पर ऐश आराम का उपभोग करे, यह एक असहनीय बात मार्क्स के लिये थी। उन्होंने मोचा कि समाज जनता का है, राज्य जनता का है, नारी सम्पत्ति जनता की है। तब फिर उनके कार्यक्रम मे व्यक्तिगत सम्पत्ति को कोई स्थान नहीं। व्यक्तिगत सम्पत्ति के पक्ष में जितनी दलीले पेश हो सकती थी, उन सब का सण्डन उन्होंने सैद्धान्तिक ढंग से किया। व्यक्तिगत सम्पत्ति का मूलाघात करने वाला उनका वह मिद्धान्त है जिसके द्वारा उन्होंने 'पूजी' की परिभाषा कर 'मूल्य' (Value) और अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) के भावों का प्रतिपादन किया है। जब व्यक्तिगत सम्पत्ति का अस्तित्व नहीं रहता तो नारी सम्पत्ति जन-सम्पत्ति हो जाती है। चूकि राज्य जनता का प्रतिनिधि कहलाता है, इसलिये वह राज्य-सम्पत्ति कही जानें लगती है। इसी भावना को व्यवहृत करने के लिये राज्य समाजवाद (State Socialism) को उत्पत्ति हुई। यथार्थ पूछा जाय तो जब राज्य प्रतिनिधित्व को मूल कर मकीर्ण अपनत्व मे लिपटता हुआ निरकुश होता गया तब उसे समाजवाद की पोशाक पहिनाकर सजाया गया है। इसीलिये मार्क्स की अन्तिम भावना वही ठिठुरकर नहीं रुक जाती बल्कि वह उसे पार कर आगे जन-साम्य की ओर बढ़ती है, जिसे प्राप्त करने के लिये आर्थिक साम्य उनका लक्ष्य है। उनका कहना है कि जब सब मे आर्थिक समानता हो जायगी तब कोई न भूखा-नारीव रहेगा और न कोई आरामन्तलव बनी। आर्थिक मरुट न रहने से द्वेष-ईर्ष्या का लोप हो जावेगा, बोरी-चपाटी मिट जावेगी, नारी पुण्य कोई किसी के अवीन न रहेगा, अनीति के म्यान मे नीति का जागरण होगा। जब नीति का साम्राज्य फैल जायगा तो समाज मे व्यवस्था बनाये रखने के लिये कोई बाह्य शक्ति की आवश्यकता न रहेगी। इस प्रकार की स्थिति जा जाने पर राज्य-व्यवस्था की कोई जरूरत न होगी। जेल, सेना आदि सब मिट जावेगा। जब यह स्थिति सब देशों मे आ जावेगी तब नारी पृथ्वी मे साम्य-स्थापना हो जावेगी। यह कल्पना है मार्क्सवाद की—यह है उनका उद्देश्य।

प्रश्न स्वाभाविकत यह उठता है, कि उक्त उद्देश्य की प्राप्ति कैसे हो ? यह तो सभी जानते हैं कि जब विश्वव्यापी युद्ध दो विरुद्ध शक्तियों के बीच मे छिडता है तब भिन्न भिन्न देशों मे भिन्न भिन्न मोर्चे मैनिको के तैयार रहते है। हर देश मे एक सेनापति रहता है। सब स्थानों की सेनाओं मे कुछ मूल नियमों का पालन करना अनिवार्य होता है। इन मूल आज्ञाओं के अतिरिक्त हर देश का सेनानायक अपने अवीनस्य क्षेत्र का सग्राम-कार्य चलाने के लिये परिस्थितियों के अनुसार स्वतंत्र रहता है। जिन

लोगों ने गत हिटलर-मुसोलनीशाही विस्वव्यापी युद्ध के विषय में देखा सुना है उनकी नजरों के सामने इन भिन्न भिन्न मोर्चों का दृश्य अवश्य झलक उठेगा। वम' पूजापतियों और श्रमिकों के बीच के इस विस्वव्यापी युद्ध को लड़ने के लिये भी मार्क्स ने तथा उसके अनुयायियों ने युद्ध-विषयक उसी नीति को अपनाया है जिसके द्वारा अनेक मनानायक सर्वत्र एक सामान्य (General) विजय-प्राप्ति के लक्ष्य को सम्मुख रखकर अनन्त अधीनस्थ शक्तों का अलग अलग सम्हाला करते हैं। सब विश्व में पृथ्वी को ही लोग विश्व समझा करते हैं—साम्य की स्थापना हो, इस लक्ष्य-क्षेत्र के लिये हर स्टेट (राज्य) में वही की दशाओं के अनुसार समाजवाद उपस्थित रहता है या उत्पन्न किया जा सकता है। हमने देखा है कि लोग साम्यवाद और समाजवाद में क्या जोर कितना भेद है, नहीं जानते, वे एक दूसरे में किस हद तक सम्मिश्रित हैं, उन्हें नहीं मालूम रहता। उनसे पूछ कर देखिये तो वे दुनिया भर का इधर उधर का निविस्तार वृत्तान्त तो कहने मुनने लगेंगे पर मूल बात पर कुछ न कहेंगे। मूल बात यह है कि राज्य-व्यवस्था को अपने हाथ में करके राज्याधिकार के द्वारा सामाजिक व्यवस्थाओं को अपने देश की परिस्थितियों के अनुसार इस प्रकार परिवर्तित करो कि जिससे सम्मिलित रूप में सर्वदेशीय साम्य-स्थापना के हेतु क्रान्ति की ज्वाला बढनी जावे। यदि हमारी बात पर विश्वास न जमें तो यह देखो, मार्क्स स्वयं क्या कहते हैं। "साम्यवादी क्रान्ति (revolution)" उनका कथन है, "परंपरागत-प्राप्त साम्पत्तिक सम्बन्धों का आत्यन्तिक रूप में समूल विच्छेद कर देने वाला है (इसलिये) यदि उनकी वृद्धि के कारण परंपरा से आये हुए भावों का समूल विच्छेद हो जावे तो क्या जाश्चर्य।" X X X "हम ऊपर देख चुके हैं कि (इस) क्रान्ति में श्रमिक वर्ग का मचने पहला कदम यह है कि जनतंत्र युद्ध में विजय-प्राप्ति के हेतु श्रमिकों को नामक वर्गकी स्थिति तक ऊंचा उठ जाना चाहिये।

"श्रमजीवी कमजोर पूजापतियों की कुल पूजा छीनने के लिये, उत्पत्ति के समस्त साधन राज्य के हाथ में—उस राज्य के हाथ में, जहाँ श्रमिक शासक के रूप में व्यवस्थित हो गये हैं—केन्द्रित करने के लिये और समस्त जीवित शक्तियों की नीध में शीघ्र वृद्धि करने के लिये अपने राजनैतिक आधिपत्य का उपयोग करेंगे।

"इसमें सन्देह नहीं कि प्रारम्भ में, जब तक साम्पत्तिक स्वत्वों एवं पूजापतियों की उत्पादक व्यवस्थाओं पर निष्ठुर आक्रमणी उपाय न किये जावेंगे तब तक यह फल प्राप्त न हो सकेगा। ये आक्रमणकारी उपाय आर्थिक दृष्टि से पहले तो अपूर्ण और अनगत प्रतीत होंगे, परन्तु कार्य-मचालन की प्रगति के समय वे अपने आपही पीछे रहते जावेंगे, और पूर्वस्थित सामाजिक व्यवस्था पर उनसे भी अधिक ऐसे आक्रम-

मणों की आवश्यकता होती जावेगी, जो उत्पादक-पद्धति का सम्पूर्ण परिवर्तन करने के लिये निवृत्त जरूरी होने के कारण त्याज्य नहीं हो सकते।

“ये उपाय निस्सन्देह, भिन्न भिन्न देशों में भिन्न भिन्न होंगे।”

समाज की स्थिति मदा एक सी नहीं रहती। उसमें परिवर्तन हुआ करते हैं। इनलिये परिस्थितियों के अनुसार युक्ति-काशल (tactics) में भी परिवर्तन होना चाहिए। यही कारण है कि समय समय पर मार्क्स के अनुयायी, लेनिन

७ मैनीफेस्टो (अंग्रेजी संस्करण, सन् १९४८), पृष्ठ ७०

नोट—इस विचार से कि अनुवाद से मूल लेख पर कहीं आघात न पहुँचा हो, हम पाठकों के अवलोकनार्थ नीचे मूल लेखक को देते हैं।

“The Communist revolution is the most radical rupture with traditional property relations, no wonder that its development involves the most radical rupture with traditional ideas

× × × ×

We have seen above that the first step in the revolution by the working class is to raise the proletariat to the position of ruling class, to win the battle of democracy

The proletariat will use its Political Supremacy to wrest, by degrees, all capital from the bourgeoisie, to centralise all instruments of production in the hands of the State, i. e. of the Proletariate organized as the ruling class, and to increase the total of productive forces as rapidly as possible

Of course in the beginning, this cannot be effected except by means of despotic inroads on the rights of property, and on the conditions of bourgeois production, by means of measures, therefore, which appear economically insufficient and untenable, but which, in the course of the movement, outstrip themselves, necessitate further inroads upon the old social order, and are unavoidable as a means of entirely revolutionizing the mode of production

These measures, will, of course, be different in different countries”

और स्टैलिन, जास्यक्तानुसार रुम-गंगा बनवा स्न-समान में उचित कार्य-कौशल को परिवर्तित करते रहे हैं। श्री जानमोमरिल्लोने अपनी पुस्तक 'सोवियत् फिलॉसफी' में लिखा है कि "यद्यपि लेनिन यह जानता था कि समाजवाद की सम्भावित स्थापना के सम्बन्ध में मार्क्स के प्रारम्भिक विचार उनके (लेनिन के) समय में लागू नहीं हो सकते थे, तथापि वह मार्क्स की इस बात में महमत था कि साम्यवाद का मिद्धान्त जो उच्चतमस्तर है, केवल मार्क्सवादी विचारों को लेकर ही सम्भव हो सकता है। जिस प्रकार लेनिन ने अपने विचारों में मार्क्स के विचारों में कुछ परिवर्तन कर लिया था, बहुत कुछ उन्हीं प्रकार मन् १९३८ तक स्टैलिन के विचारों में भी लेनिन के उक्त विचारों में कुछ भिन्नता आ गई थी। उन्होंने इस मिद्धान्त की वृद्धि की कि केवल राज्य-विहीन व्यवस्था (Stateless administration) वाली बात को छुटकर साम्यवाद के जीव सभी प्रधान गुण एक ही देश के अन्दर निर्मित किये जा सकते हैं। अर्थात् उनकी दृष्टि से, अद्वैत प्रचुरता की आर्थिक नीति का प्रवर्धन हो सकता है, नगर और ग्राम के बीच में, तथा शारीरिक एवं मानसिक श्रमजीवियों के बीच में चलती हुई विरोध भावनाओं एवं हीनताओं को मिटाने के लिये बहुत कुछ किया जा सकता है, परन्तु राज्य-बल के यंत्र को, जो पुलिस बल-सेना और जल-सेना के रूप में विद्यमान है, उन समय तक काम करना आवश्यक होगा जब तक गहरी जड़ पकड़े हुए आर्थिक विरोध नवमसार से गायब न हो जाय" यदि कोई कहे कि इस प्रकार भिन्नता-सूचक विचार प्रतिपादन में लेनिन और स्टैलिन को मार्क्स के अनुयायी होने के नाते मार्क्स मत को आघात नहीं पहुँचाना था, तो यह भूल होगा, क्योंकि इस प्रकार भिन्नता आ जाना मार्क्स की तर्कविधि (dialectical method) के अनुसार ही है, जिनके विषय में हम विस्तारपूर्वक आगे चलकर देखेंगे।

इस तरह जान लेने पर अब हमें यह समझ में आ गया कि मार्क्सवादी समाजवाद उन समाजवादों में भिन्न है, ना उन्नीसवीं सदी के मध्य में कम्युनिस्ट मनीफैस्टो के प्रकाशन के समय तथा उसके पूर्व प्रचलित थे। वे मार्क्स के उद्देश्य, साम्यवाद, के वाचक थे, नकि नावक। वर्तमान समाजवाद साम्यवाद का एक प्रधान अंग है। उन "समाजवाद को कभी कभी साम्यवाद का प्रथम या निम्न स्तर कहते हैं।" मार्क्सवादीय समाजवाद में हिंसात्मक कार्यक्रम

आजकल जहाँ में देशों वहाँ से यह आवाज आती है कि सोवियत् रुम का वर्त-

८ (Soviet Philosophy, pp 40-4।

९ गान्धी और स्टैलिन (हिन्दी अनुवाद), पृष्ठ ३५

मान समाजवादी शासन मार्क्स के साम्यवादी निर्देश का सच्चा प्रतिपालक है। स्टालिन उसके प्रधान मंत्री है, वही उसके कर्णधार है। व्यक्तिगत और सामूहिक दृष्टि से वहाँ की आर्थिक, राजनैतिक एवं अन्य सामाजिक क्रियाओं और प्रतिक्रियाओं के सम्बन्ध में लिखना यहाँ असंगत होगा। परन्तु किसी सस्था के कर्णधार पुरुष के चरित्रों के आधार पर यदि हम उस सस्था की नैतिकता को जान सके, तो हमें यह कहने के लिए कि मार्क्स का साम्यवाद वाछनीय नहीं है काफी गुंजाइश है, क्योंकि स्टालिन के कुछ कारनामे कत्ली, विश्वास-घातक और अति नीच कहे जाते हैं। स्टालिन इसमें सन्देह नहीं "एक पुष्ट, दृढ़इच्छा-शक्ति वाले और योग्य व्यक्ति है। उनकी गम्भीरता में महान् शक्ति, और उनमें पूर्ण आत्म-नियन्त्रण है। साथ ही वे सर्वथा शान्त है।—(परन्तु) उनकी जीत का रहस्य उनका अपना सौन्दर्य या योग्यता नहीं। वे अपने दल के समर्थन को दृढ़ बनाकर षडयन्त्रों और चालवाजियों के तथा अपनी सगठन की योग्यता के बल पर चोटी पर पहुँचे हैं। वे अपने साथियों के शरीर पर पैर रखकर चोटी पर आये हैं।" मार्क्स का एक अनुयायी, जो लेनिन का पक्का सहयोगी, लियोन ट्राट्स्की था। लेनिन का उत्तराधिकारी ट्राट्स्की ही होनेवाला था। स्टालिन को यह बात पसन्द नहीं थी। इसलिये लेनिन के जीवन-काल से ही स्टालिन ने ट्राट्स्की को नीचा करने का यत्न शुरू कर दिया, और सन् १९२४ में जब लेनिन की मृत्यु हो गई, तब उसे येन-केन-प्रकारेण उत्तराधिकारी नहीं बनने दिया और उसे टर्की में निर्वासित कर दिया। फिर स्टालिन के दबाव और षडयन्त्रों के कारण उम बेचारे को टर्की से फ्रांस, फ्रांस से नार्वे, और नार्वे से फिर मास्को भागना पड़ा तथा उसका कत्ल कर दिया गया। इतना ही नहीं ट्राट्स्की के विनाश के बाद स्टालिन ने एक ऐसी राजनैतिक ढग के कत्ल की चाल चली कि अन्त में स्थिति ऐसी पैदा हो गई कि जिनोवीव और कामेनेव को जिनकी सहायता से ट्राट्स्की का विनाश किया था, सूली पर चढ़ा दिये। बाद में स्टालिन को जिनोवीव और कामेनेव के विरुद्ध सहायता देनेवाले टोमस्को, वुश्वारिन, और राइकोव में से अन्तिम दो को भी, विख्यात मास्को के मुकदमे ही के बाद सूली पर चढ़ा दिया गया, और टोमस्की को गिरफ्तार होने के पूर्व ही आत्मघात कर लेना पड़ा।"^{११}

पर बात सच यह है कि किसी सस्था की अच्छाई या बुराई की जाँच के लिए उसे उसके किसी पुजारी के चरित्रों की कसौटी पर कसकर देखना न्याय-संगत

१०. गांधी और स्टालिन, पृष्ठ ३५

११ 'गांधी और स्टालिन' के तीसरे अध्याय के आधार पर

नहीं होता। इसलिए हमें स्टालिन की बात ही छोड़ देनी चाहिये, और देखना चाहिये कि मार्क्स के साम्यवाद में क्या हिंसा का निषेध है, जार यदि निषेध नहीं, तो क्या आदेश है? जमीन तक जितना हम साम्यवादियों के मूल ग्रन्थ, कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो के आधार पर ऊपर कह आये हैं, उसमें तो यही ज्ञात होता है कि यद्यपि उसमें कत्ल कर डारने की 'बुरी नीति' से ज्ञात नहीं है तथानि उसमें निष्ठुर आक्रमण (despotic inroads), बलात्कार (force), अथवा हिंसा (violence) की नीति निहित है जो शस्त्रास्त्र युद्धविजादों के लिए क्षम्य नहीं जानी है। इसके अतिरिक्त ग्रन्थ में यही देखा जाता है कि साम्यवादी इलेक्शन पर राजमर्मा पर कहने हैं कि उद्देश्य प्रति के लिये बुरा में बुरा मायन क्यों न अपनाया जाय वह मान्य है, वर्जनीय नहीं (end justifies the means)। लाग केवल कहते ही नहीं हैं बल्कि करते भी वही हैं। तब फिर उक्त नीति के आधार पर स्टालिन भी अपने उक्त कुकृत्यों को न्यायमगत कह सकते हैं। मार्क्स के अनुयायी इस प्रकार के समाज-गठन और शासन-व्यवस्था को भले ही न्याय कहें पर साधारणतः वह हिंस्र ही कहलाने योग्य हैं। इसलिए जो वाद हिंस्र-व्यवस्थाओं का पक्षकार हो उसे हिंसात्मक समाजवाद ही कहना उपयुक्त होगा।

राष्ट्रीय समाजवाद और उसमें हिंसा का स्थान

मार्क्स-पथ पर जानेवाले हिंसात्मक समाजवाद के अतिरिक्त एक समाजवाद भी है जिसका प्रचार दुनिया में बहुतायत में पाया जाता है। प्रायः हर देश में उसके अनुयायी पाये जाते हैं। उसे राष्ट्रीय समाजवाद (National Socialism) कहते हैं। उसकी उत्पत्ति राष्ट्रवाद (Nationalism) से हुई प्रतीत होती है। राष्ट्रवाद के अनुयायी अपने राष्ट्र को सर्वोच्च सम्झकर परराष्ट्रों के हितों को कुचल डालने में कुछ बुराई नहीं समझते। उनके नाम पर ही हिटलर का 'नाज़ीज्म', जो मुसोलिनी का 'फैसिज्म' बढ़ा। सब बात यह है कि जिस प्रकार राज्यवाद के जमाने में राजा लोग अपनी दुर्नीति के द्वारा साम्राज्य-प्रसार के हेतु खून-झगड़ियाँ करने में नहीं चूकते थे, उसी प्रकार कुछ लोगों ने राष्ट्रवाद का नकाब पहना और उनकी आड़ में अत्याचार करना शुरू किये। जब राष्ट्रवाद ने इस प्रकार के भीषण रूप धारण किये तो उनका अन्त करने के लिये दूसरे लोगों ने राष्ट्रीय समाजवाद का जन्म दिया और कहा कि राष्ट्र-हित साधन के लिए यह आवश्यक नहीं कि परराष्ट्र हिंसा या ध्वंस ही किया जाय, क्योंकि मनुष्य समाज एक है। इस नानाई और नकील अहिंसा की भावना को लेकर राष्ट्रीय समाजवाद उसी प्रकार प्रकट हुआ है जिस प्रकार 'राज्य' अपनी निरंकुश रूप भयंकर मुद्राकृति

पर 'राज्य समाजवाद' (State Socialism) का पर्दा डालकर विचार रहा है। तुलनात्मक दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि जो कट्टरता और हिंसा मार्क्स के राज्य-समाजवाद में वर्ती जा रही है वह राष्ट्रीय समाजवाद में नहीं है। चूकि राष्ट्रीय समाजवाद का प्रवर्तक मार्क्स जैसा कोई व्यक्ति विशेष नहीं हुआ है जिससे उसके अनुयायी साम्प्रदायिक कट्टरता की लकीर के फकीर बनें, इसलिए वह अहिंसा मार्ग की ओर विकसित होता जा रहा है।

यदि गांधीवाद ने जन्म लेकर अहिंसा की परिभाषा को अत्यन्त व्यापक और आन्तरिक न कर दी होती तो इस राष्ट्रीय समाजवाद को अहिंसात्मक समाजवाद ही कहते। उसका उद्देश्य यद्यपि यह नहीं रहता कि ससार के श्रमिकवर्ग और पूँजीपतियों के बीच संघर्ष उत्पन्न किया जाय जैसा कि उपर्युक्त मार्क्सवादोय समाजवाद का रहता है, तथापि वह सार्वभौमिक श्रमिकवर्ग का बड़ा हिमायती है—उसकी सहानुभूतिक दृष्टि सब ओर फैली रहती है। राष्ट्रमुक्ति उसका प्रधान ध्येय है। राष्ट्र ही उसके कार्यक्रम की सीमा है। राष्ट्र की दलित जातियों तथा श्रमिकवर्ग का उद्धार करना एवं उन्हें सामाजिक सभी कार्यों में समानाधिकार प्राप्त कराना उसका मुख्य कर्तव्य है। देश की आर्थिक और राजनैतिक व्यवस्था को उच्चस्तर पर ले जाने की भावनाएं उसमें सदा जागृत रहती हैं।

राष्ट्र की जनता को अपने कार्यक्रम की ओर आकर्षित कर उसके मत-दान को प्राप्त करना, चुनाव में विजय प्राप्त कर लेने पर राज्य-विधान सभाओं में जाकर समाजोद्धारक कानूनों का निर्माण करना, एवं अपने दल के बहुसंख्यक प्रतिनिधि पहुँचने पर राज्य शासन को अपने हाथ में लेकर सारे राष्ट्र की हित कामना से राज्य का कार्य-भार चलाना इस समाजवाद की नीति है। पूँजीपतियों का वह भी उसी प्रकार कट्टर विरोधी है जैसा मार्क्सवादीय समाजवाद है। श्रमिकों का उद्धारक, पूँजीपतियों का विनाशक, राष्ट्र-सम्पत्ति का प्रवर्धक, राष्ट्र-सम्मान का पोषक यह समाजवाद राज्य-कानूनों एवं राज्य-शासन के द्वारा अपने उद्देश्य को प्राप्त करने के लिए दत्त-चित्त रहता है। उसका विश्वास व्यक्तिगत सम्पत्ति में नहीं। वह चाहता है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति के स्थान में देश की सारी सम्पत्ति समाज की सम्पत्ति होवे, और राष्ट्र की समस्त व्यक्तियों की आवश्यकताएँ राज्य अपनी भिन्न-भिन्न स्कीमों के द्वारा पूरी करे। गरज यह कि उसकी दृष्टि में वर्ग-विहीन राष्ट्र ही सब कुछ है। पर इसका यह अर्थ कदापि नहीं कि वह निज राष्ट्र के लिये अन्य राष्ट्री का गला घोटना अपना कर्तव्य समझे। वह चाहता है हर राष्ट्र फले फूले और उसके साथ में भी फलू फूलें। उसका विकसित आदर्शनाय रूप भारत के इतिहास में मौजूद है। उसके अधिनायक जयप्रकाश नारायण का ध्यान

देश-परदेश में अत्यन्त महत्वपूर्ण है। गांधी जी को भी वे प्रिय थे, क्योंकि कार्य सलग्नता के अलावा उनकी प्रवृत्ति शान्ति और अहिंसा की ओर अविक झुकी रहती है। अभी कुछ दिन पहले उन्होंने बत्तीस राष्ट्रों की समाजवादी-अन्तर्राष्ट्रीय-मूव्मन्ट विज्ञप्ति-पत्र में यह घोषित किया था कि "स्टालिनत्व की सूक्ष्म-दृष्टि-विहीन निःशक राजनैतिक दर्शन की भयकरताओं को सुधारने के लिए गांधीवाद ही एक उपाय है, जिसकी अवहेलना करने से समाजवादी अपने मत के मूलतत्त्व को ही खो बैठेंगे। प्रत्येक वैज्ञानिक समाजवादी का कर्तव्य है कि वह गांधीवाद को समझे और समाजवाद की प्रतिष्ठा के लिए जितना उपयुक्त हो उतना उसे अपनावे।" यह बात जयप्रकाश नारायण जी ने भारत के समाजवाद के मिलसिले में 'प्रेस ट्रस्ट ऑफ इण्डिया' (पी० टी० आई०) को बताई थी। उन्होंने बताया कि "गांधी जी के सिद्धांतों पर आधारित 'सर्वोदय कार्यक्रम' का उद्देश्य है, जाति या वर्गविहीन अहिंसात्मक सहकारी समाज (Co-operative Society) की प्राप्ति करना, जिसमें सबके लिये एकसमान अवकाश रहेंगे।" उनका कहना है कि "यदि भारतीय समाजवाद ने गांधीत्व की ओर ध्यान नहीं दिया तो उसे भारी हानि उठानी पड़ेगी।"^{११}

गांधी का अहिंसात्मक समाजवाद और साम्यवाद

तब स्वाभाविकतः मन में यह जानने के लिये उत्कण्ठा उठती है कि यह गांधीत्व या गांधीवाद क्या है, जिसमें प्रतिपक्षी को भी आकर्षण करने की शक्ति है। वह जो कुछ है वह तो आगे देखने को मिलेगा। परन्तु यहाँ पर केवल इतना ही जानना है कि वह सब समाजवादों से ऊँचे दर्जे का समाजवाद है। सच पूछा जाय तो केवल वही समाजवाद अथवा साम्यवाद कहलाने का अधिकारी है अन्य नहीं, क्योंकि उसी में बाह्य और आन्तरिक स्थितियों में, तथा व्यक्ति और समूह में यथोचित समन्वय की स्थापना के लिए मुहूर्तदर्शी सैद्धांतिक एवं व्यावहारिक चेतनाएँ हैं। जो लोग गांधीजी को समाजवादी या साम्यवादी नहीं मानते वे भयकर भूल करते हैं।

गांधी जी धार्मिक और साधुवृत्ति के पुरुष थे। ईश्वर में उनकी आस्था थी। 'साम्य' ईश्वर-उपाधि है, यह हम पहले देख चुके हैं। जो ईश्वर का अनन्य भक्त हो वही तो 'साम्य' का सच्चा भक्त हो सकता है। आर जो सच्चा भक्त है वही सच्चा वादी हो सकता है। वैज्ञानिक सत् स्वरूप ही गांधी का ईश्वर है, जिसके विषय में हम आगे कहेंगे। फिलहाल में ईश्वर वाली बात को जाने दीजिये, और

यह देखिये उन्होंने साम्यावस्था-प्राप्ति के विषय में क्या कहा है। “मेरे लिये तो गीता आचार की एक प्रौढ़ मार्ग-दर्शिका बन गई है। वह मेरा धार्मिक कोश हो गई है। अपरिचित अंग्रेजी शब्द के हिज्जे या अर्थ को देखने के लिये जिस तरह अंग्रेजी कोश को खोलता उसी तरह आचार सवधी कठिनाइयों और उसकी अटपटी गुलियों को गीता जी के द्वारा सुलझाता हूँ। उसके अपरिग्रह, समभाव इत्यादि शब्दों ने मुझे गिरफ्तार कर लिया। यही घुन रहने लगी कि समभाव कैसे प्राप्त करें, कैसे उसका पालन करें ? जो अधिकारी हमारा अपमान करे, जो रिश्वतखोर है, रास्ता-चलते जो विरोध करते हैं, जो कल के साथी है, उनमें और उन सज्जनों में जिन्होंने हम पर भारी उपकार किया है क्या कुछ भेद नहीं है, अपरिग्रह का पालन किस तरह सम्भव है ? क्या यह हमारी देह ही हमारे लिए कम परिग्रह है ? स्त्री-पुत्र आदि का यदि परिग्रह नहीं है तो फिर क्या है ? क्या पुस्तकों से भरी इन आलमारियों में आग लगा दूँ ? यह तो घर जलाकर तीर्थ करना हुआ। अन्दर से तुरन्त उत्तर मिला, हाँ, घरवार को खाक किये बिना तीर्थ नहीं किया जा सकता। अपरिग्रही होने के लिए, समभाव रखने के लिए, हेतु का और हृदय का परिवर्तन आवश्यक है, यह बात मुझे दीपक की तरह स्पष्ट दिखाई देने लगी।”^{१३} इसके आगे गांधीजी ने बताया है कि उन्होंने उक्त विचार को कार्य-रूप में परिणत करने के लिए तत्काल कदम उठाना प्रारम्भ कर दिया। उपर्युक्त उद्धरण में इस लेखक ने जो शब्द निम्नरेखांकित कर दिये हैं, वे महत्वपूर्ण और पारस्परिक सम्बन्धित हैं। गीता में समभाव, सम्भव, साम्य आदि शब्द अनेक स्थानों पर आये हैं, जैसा हम पहले भी कह आये हैं। उनसे यह भाव व्यक्त होता है कि बाह्य दृश्य पदार्थों में समभाव प्राप्त होने के पूर्व अन्तः करणीय समता होना आवश्यक होता है। भगवान् स्वयं ‘सम्भव’ को अपना ही अवतार कहते हैं—‘सम्भवामि युगे युगे’। मनुष्य मनुष्य को ही नहीं—मनुष्य केवल विद्या-सम्पन्न ब्राह्मण और चाण्डाल को ही नहीं, वरन् गौ, हाथी, कुत्ते आदि अन्य जीवधारियों को भी समभाव से देखे, तब वह गीता की दृष्टि में समदर्शी कहलाया जा सकता है।^{१४} परन्तु गान्धी जी का विषय था मनुष्य-समाज, इसीलिए उन्होंने मनुष्य-मनुष्य में समभाव लाने की ही बात को कही है। यह समभाव तभी आ सकता है जब स्वार्थ की भावना का त्याग हो। स्वार्थ जकड़ता है। जकड़ जाना या पकड़ जाना ही ‘ग्रह’ है। ‘परि’ उपसर्ग का अर्थ होता है ‘चारों ओर’ इसलिए ‘परिग्रह’ के मायने

१३. आत्मकथा (खंड २), पृष्ठ २५-२६ (निम्नांकित रेखायें मेरी हैं)

१४. गीता, ५।१८

होते हैं 'चारों ओर से जकड़ जाना'। इस चारों ओर से जकड़ लेनेवाले स्वार्थ को छोड़ देने पर अर्थात् 'जपग्रह' (अ+परिग्रह) करने पर ही 'समभाव' प्राप्त हो सकता है। परन्तु बात ऐसी तो नहीं है कि यह चारों ओर से कमा हुआ जीवन एक मन्त्री फूट मार देने से ही तटस्थ से निवृत्त हो जाय। उसके लिए प्रयत्न और सावनाजी की उसी प्रकार जरूरत है जिस प्रकार नदी की धार में पड़े हुए मनुष्य को किनारे तक पहुँचने के लिए तीरना पड़ता है। 'तीर्थ' शब्द का मूलार्थ तीरना ही है। वह 'तृ' धातु का रूपान्तर है, जिसका अर्थ होता है 'तीरना'। इसलिये गान्धी जी का तात्पर्य यह है कि स्वार्थ त्याग कर आत्मनिग्रह की सावना करते करते समभाव की स्थिति प्राप्त की जा सकती है। इसी का नाम घरवार को जलाना या वाक करना है, क्योंकि घरवार आदि स्वार्थ भावना का द्योतक है।

इसलिए गान्धी जी ने कहा है कि 'समभाव' रखने के लिये हेतु का और हृदय का परिवर्तन करना आवश्यक है। दूर क्यों जाते हैं ? यह देखिये गांधी जी ने खुले शब्दों में अपने आप को समाजवादी होना स्वीकार किया है। एक बार समाजवादी नेता 'जयप्रकाशनारायण' की चर्चा होते समय उन्होंने कहा था कि "मैं उसके (जयप्रकाशनारायण के) पैदा होने से पूर्व से ही समाजवादी हूँ।" फिर हरिजन के १ जून सन् १९४७ के अंक में गांधीजी ने लिखा था कि 'समाजवाद' का निन्दात में तभी स्वीकार कर चुका था, जब कि मैं दक्षिण अफ्रीका में ही था।"

परन्तु गान्धी जी का समाजवाद उनकी 'अहिंसा' शब्द की व्यापक परिभाषा के अनुसार अतिशय अहिंसात्मक—नहीं आत्यन्तिक अहिंसात्मक है। इसलिये उनका अन्य समाजवादों से मतभेद होना स्वाभाविक था। इस दृष्टि से वे जयप्रकाशनारायण के समाजवाद तक से अमहमत थे। लुईफिगर ने लिखा है "सन् १९४२ के अमहयोग आन्दोलन के दिनों में जयप्रकाश के नेतृत्व में समाजवादियों ने हिंसात्मक उपायों को अपनाया। उन्होंने सरकारी सम्पत्ति नष्ट की, छिया हुआ मगठन बनाया, पुलिस में अपने-आप को छिपाया, और अधिकारियों के काम में जबरदस्त बाधाएँ पहुँचाईं। ये सब बातें गांधी के अहिंसा के कानून के अन्तर्गत निषिद्ध हैं। इसलिए गान्धी की समाजवादियों से नहीं बनती थी। यद्यपि जहाँ तक समाजवादियों की राष्ट्रीय मुक्ति की भावना का सम्बन्ध है वे इसके जनक थे और उनके अंतिम समाजवादी उद्देश्य में भी उनके विचार मिलते

(८)

राज्य-विहीन समाज की भावना

राजकीय फलस्य और सत्ता

गत जव्वाय में हमने ऐतिहासिक विकासक्रम की दृष्टि से राज्य-निर्माण की बात जानी। प्रेम की आकर्षण-शक्ति ने उसको जन्म दिया, और जीवन-रक्षा की आवश्यकता एवं जाकासा ने उसे कायम रखा है। प्रचलित उसके दो प्रकार के कर्तव्य रहते हैं। एक को स्वराष्ट्र-नीति जयवा गृहनीति कहते हैं, और दूसरे को परराष्ट्रनीति अथवा वैदेशिक नीति। गृहनीति के अन्दर उन सब कार्यों का समावेश हो जाता है, जिनके द्वारा प्रजा और देश की नैतिक, आर्थिक, राज-नैतिक एवं सामाजिक उन्नति हो। उत्पादन, वितरण, कल-कारखाने, व्यवसाय, न्यायालय, जेल, पुलिस आदि अनेक विषय गृहनीति में शामिल रहते हैं। वैदेशिक नीति का मुख्य उद्देश्य यह रहता है कि निज देश और अन्य देशों के बीच व्यावहारिक एवं राजनैतिक मैत्री बनी रहे, और मित्रता टूट जाने पर अपनी रक्षा करने की क्षमता रहे। इसलिए हर राज्य को सेना रखनी पड़ती है, जिसका उपयोग अन्य देशों से युद्ध के समय, या निज देश में उठे हुए बलवा आदि के समय करना होता है। गरज यह है कि राज्य सत्ता को कायम रखने के लिए उसमें शक्ति का होना आवश्यक होता है। मैक्रान्तिक दृष्टि से तो यह कहा जाता है—विशेष-कर उन राज्यों में जहाँ डेमोक्रेसी (जनतन्त्रात्मक पद्धति) है—कि हर राज्य के पीछे जन-शक्ति रहनी है, जो उसे बलवान बनाती है और कायम रखती है परन्तु व्यावहारिक दृष्टि में वह अपनी शक्ति अथवा अपने बल का प्रयोग कानून, न्यायालय, जेल, पुलिस और सेना-विभाग के द्वारा किया करता है। यही उनके सत्तात्मक भाग है। जन-शक्ति ही उन्हें बनाये रखनी है। जन-शक्ति ही उनका परिवर्तन करती-हती है, और जन-शक्ति ही, अगर चाहे तो उन्हें मिटा सकती है।

राज्य-विहीन समाज की भावना

यह एक बहुत मानूंगी भी बात है कि जब किसी मनुष्य की स्वेच्छा में वाचा पहुँचती है तो उसे दुःख होता है। जहाँ दुःख हुआ कि पूर्ण मुक्त के मामले में रोड़ा

अटका। मार्क्स और गांधी दोनों के नम्मुख समाज में पूर्ण सुख—आत्मान्तिक सुख—की स्थापना करने की कल्पना थी। यह कल्पना शेखचिल्ली जैसी नहीं, बल्कि व्यावहारिक कर्म योगी जैसी थी। दोनों को यह दिख रहा था कि जब तक राज्य-सत्ता, न्यायालय, जेल, पुलिस, सेना आदि के द्वारा मनुष्य के स्वतंत्र मार्ग में रोड़े अटकाती रहेगी तब तक मनुष्य सर्वमुखी नहीं रह सकेगा। अतः दोनों का विचार-स्वप्न था—दोनों की उत्कट भावना थी—कि समाज ऐसा हो जिसका मंचालन बिना किसी राज्य-सत्ता के, बिना किसी मत्तात्मक हस्तक्षेप के—होता रहे।

यहां पर यह प्रश्न उठता है कि यदि स्वेच्छाचारिता न रोकी जायगी तो समस्त समाज में व्यस्तता अथवा अघेर-नगरी (chaos) हो जायगी। डाकुओं, चोरों, लुटेरों, आततायियों, हत्यारों आदि का आतंक फैल जायेगा। तब फिर क्या मार्क्स और गांधी राज्य-पद्धति को मिटाकर अराजकता फैलाने के पक्ष में हैं? नहीं, दोनों का कहना है कि राज्य-पद्धति-वर्तमान दशाओं में नहीं मिटाई जा सकती, केवल उस ओर कदम बढ़ाने के हेतु समाज-जीवन में परिवर्तन लाये जा सकते हैं। दोनों अपने अपने ढंग से यह कहते हैं कि अमुक अमुक उपायों का अवलम्बन करते करते क्रमशः समाज में निर्मलता और नैतिकता इतनी बढ़ाई जावे कि अन्त में राज्य-व्यवस्था अपने आप जीर्ण-शीर्ण होकर सूख जाय या समाप्त हो जावे। क्योंकि उस समय उसके लिये कोई कार्य-क्षेत्र ही न रह जायगा—मनुष्य समाज ही अपने आप सब कामों को मेल-मिलाप से निपटा लेगा। ऐसी स्थिति तक पहुँचते पहुँचते मनुष्य की स्वेच्छाचारिता मिट जायगी। मतलब यह है कि, जिस स्वेच्छा की रूकावट के विषय में ऊपर कहा गया है, वह किसी अयुक्त अनियंत्रित पुरुष की इच्छा नहीं है—वह है, युक्त नियंत्रित पुरुष की इच्छा। वह है स्वतंत्रतायुक्त इच्छा, न कि स्वछद्मायुक्त इच्छा। वह है स्वार्थ और परार्थ की समुचित समन्वय वाली स्थिति, न कि निरी निकृष्ट स्वार्थ वृत्ति।

डेमोक्रेसी में उक्त भावना की उत्पत्ति

उपर्युक्त स्थिति आने के पहले डेमोक्रेसी अर्थात् जनतन्त्रात्मक राज्य-व्यवस्था का रहना आवश्यक होता है। यदि कोई साम्राज्य काल में, सामन्तशाही के समय अथवा पूँजीपति शासनवासी के जमाने में उसे प्राप्त करने की आकांक्षा करता तो यही कहा जाता कि वह हवाई महल खड़ा करना चाहता है, क्योंकि व्यक्तिगत स्वतंत्रता, जो राज्य-विहीन समाज का मूलाधार है, उक्त कालों में नामचार को भी नहीं पाई जाती थी। अतः डेमोक्रेसी ही के उत्थान काल में उक्त भावना का उठना

सम्भव हुआ। डेमोक्रेसी अथवा जन-नय शब्द यद्यपि कर्ण-मुखद वा चित्ताकर्षक होता है, तथापि वह भ्रम में डाल देने वाला भी उर्मी प्रकार होता है जैसे वहेलिया की कीगडी की तान हरिण के लिये। ज्योही हमारे कान में उसकी झनक पहुँचती है, त्याही हमें ऐमा प्रतीत होने लगता है कि अमुक देश में जहाँ डेमोक्रेसी है वहाँ दर-अमल जन-राज्य ही है। पर सच बात ऐसी नहीं है। नृष्टि में अन्यान्य नाम जिस प्रकार मोह को उत्पन्न करने वाले होते हैं, उसी प्रकार यह डेमोक्रेसी नाम भी समय समय पर बोलने की टट्टा हो बनकर रहा है। स्वार्थी लोग अथवा अधिकार-भोगी अपने विरुद्ध उठी हुई आन्दोलन-प्रिय जनता की आँखों में धूल झाँकने के लिये कुछ ऐसे नाम ढूँढ़ लिया करते हैं जिन्हें सुनकर वह भुग्व हो जाती है, और उर्मी में स्वर्ग समझ अपने उन्ही विरोधियों की हा में हा मिलाने लगती है। डेमोक्रेसी शब्द भी ऐसा ही है। उसका इतिहास भी यही बतलाता है। साम्राज्य-सामन्तशाही को मिटाने के लिये जब लोगो ने कदम उठाया तब की जन-प्रतिनिधित्व पद्धति जाज की जन-प्रतिनिधित्व पद्धति से विलकुल ही अलग थी। उस समय वही प्रतिनिधित्व कर सकता था जिसके पास अमुक तादाद की सम्पत्ति या भूमि हो, और मताधिकारी (वोट देने वाला) भी वही हो सकता था जो अमुक प्रकार का सम्पत्तिवान या भूमिदार हो। स्त्रियों को तो मतदान का अधिकार ही नहीं था। पुरुष-स्त्री को, बनी-बारीव को, एकसमान वालिग मताधिकार प्राप्त होने तक डेमोक्रेसी को एक लम्बे अरसे तक भयकर मवर्ष-क्षेत्रों से पार होना पडा है, यह इतिहासज्ञ जानते हैं। फिर केवल वालिग मताधिकार से ही डेमोक्रेसी आ जाती है सो भी भूल है। "अभी भी निश्चय कहा जा सकता है कि जन-इतिहास में डेमोक्रेसी का पूरा और पक्का रूप कहीं नहीं जाया है।"

उक्त भावना के हेतु मार्क्स की आर्थिक साधना

मार्क्स के समय में डेमोक्रेसी का कहीं जन्म हो रहा था, और कहीं वह बाल्य या कौमारावस्था में थी। सामन्तशाही के स्थान में उपर्युक्त मत-जाल के वगैरे राज्य-भत्ता पूजीपतियों के हाथ में सिमट रही थी। इसी कारण से मार्क्सकालीन साहित्य पूजीपतियों की उठाइ-पठाइ में और मजदूर वर्ग की उभार से भरा पडा है। दानों वर्गों के बीच की असमानताओं की खाई को पूर कर समानता का स्तर ले आना मार्क्सवाद का काम है। मजदूर वर्ग को ऊँचा उठाकर और पूजीपतियों को नीचे लाकर एकवर्गीय समाज का बना डालना मार्क्स का ध्येय था। उनका मिद्धान्त

या कि आर्थिक समानता आ जाने में राजनैतिक समानता अपने आप आने जावेगा। आर्थिक विरमता के मिट जाने में परम्परा प्रेमनायता, रस्से, विद्रोह, फास, ज़िन्डेप, मनोमाजिन्य आदि जनैतिक दुर्गुण जा में आप मिट जायेंगे, और जोय भेय-भूपा-युक्त नैतिकता आ जावेगी। उन बात का निरा करने के लिये मातंग और उनके अनुगामी अपनी उमी ऐतिहासिक उपलब्धिपद्धति (मथर) का आश्रय लेते हैं, वा उनका एक विशेष देन मानी जाती है। उनकी दृष्टि में नैतिक-अन पार्थिव क्षेत्र में निहित नहीं। उनका मत है कि पार्थिव चिन्तन (materialist evolution) के साथ साथ नैतिक चिन्तन (ethical evolution) होना अवश्यम्भासी है। उनकी नैतिकता प्रौढिक है न कि आत्मीय, वह भौतिक उत्पत्ति और स्थिति के अनुसार परिचित होनी चाहती है। उल्लिख उनकी भाषा है कि जब मनुष्य गुणनैतिक आराम में रहने लगे वा उनकी बुद्धि भी बढ़ेगी। तब फिर मय के मय एक दूसरे में प्रेम लगेगे—लेन-देन में लगेगे। भुषणना मिट जाने में चारों-पपाटी मिट जायेंगी, कट्टर-विद्वेष मिट जान में मा-भ्रातृ इत्यादि का नामो-निशान नहीं रहेगा। जब कर्ट अपगनाही न रहेगा तब न न्यायालयों की, न जेलों की, और न पुलिस या सेना की भी जरूरत रहेगी। परिणामतः राज्य मूले फूल की पत्तियों के समान अपने आप जर जावेगा। यदि यह कहा जाय कि अन्य देशों में अथवा बाहरी दुश्मनता में रहना रहने के लिये राज्य-भना की फिर भी जरूरत होगी वा उसका उत्तर भाषणवादी यह देगे कि राज्यान्त नों तभी हो सकती है जब पृथ्वी भर पर साम्य समाज की स्थापना हो जाय अर्थात् जब वर्गविहीन समाज का सर्वत्र प्रसार हो जावे। जब तक सर्वत्र वर्गविहीन समाज न होगा तब तक राज्य-व्यवस्था कायम रहनी पड़ेगी।

माक्सवादियों द्वारा डेमोक्रेसी के दो अर्थ

डेमोक्रेसी और डेमोक्रेटिक स्टेट अर्थात् जनतन्त्र और जन-न्यायत्मक राज्य में भेद है। लॉग बहुधा इस भेद को भूल जाया करते हैं। जनतन्त्र एक मिद्वान्त है जिम में अल्पसंख्यक दल पर बहुसंख्यक दल का आधिपत्य रहना है, और जनतन्त्रात्मक राज्य उस जनतन्त्रात्मक मिद्वान्त का एक विशेष रूप होता है। जब माक्सवादी यह कहते हैं कि राज्य का अन्त हो जाय तब यह नहीं समझना चाहिय कि वे जनतन्त्र-मिद्वान्त को ही मिटा देना चाहते हैं। वे चाहते हैं, ऐसे राज्य का मिटाना जिसमें जनतन्त्र के नाम की आउ से बहुसंख्या अल्पसंख्या पर अपने विचार वा कार्यों को जबरदस्ती

हूमती हो। “जमुक देज जनतयात्मक है या नहीं उस प्रश्न का ठीक-ठीक हल केवल हम बात से नहीं हो सकता कि उसके राजनैतिक स्वरूपा की ही जांच कर आ जाय। यदि हम यथार्थता पर पहुँचना चाहते ह तो हमको यह अवश्य स्वीकार करना चाहिये कि जनतयात्मक विचार का सम्बन्ध केवल राजनीति से ही नहीं रहता वरन् ममस्त सामाजिक समस्याओं से रहता है, और राजनैतिक बातों में भी केवल स्वरूपा के आधार पर उसका निश्चय नहीं किया जा सकता। दूसरे शब्दों में, जनतंत्र का अभिप्राय राज्य-प्रबन्ध के स्वरूप से उतना नहीं है जितना कि मिद्वान्त से है, और वह केवल राज्य-प्रबन्ध ही का मिद्वान्त नहीं है वरन् सामाजिक जीवन का मिद्वान्त है।” इस भूलसे बचने के लिये ऐंग्लिन और लेनिन कई बार सचेत करते रहे हैं। लेनिन ने एक बार यह कहा था कि राज्य-सम्बन्धी वहम-मुआयना के वक्त लोग इस बात को हमेशा भूल जाते हैं कि राज्य विनाश का अर्थ जनतंत्र विनाश भी होता है। राज्य-चीर्णता से जनतंत्र-जीर्णता का भी मतलब होता है। परन्तु उस भय से कि श्रोता कहीं उपर्युक्त कथन का उल्टा अर्थ न समझ बैठें, लेनिन ने यह स्पष्ट किया कि हम जनतंत्र के मिद्वान्त को अमान्य नहीं करते। जत उपरोक्त कथन में जनतंत्र का अर्थ जनतयात्मक प्रचलित राज्य-पद्धति का जेना चाहिये जैसा कि लेनिन की निम्न परिभाषा में विदित होता है। “जनतंत्र (Democracy) उस राज्य को कहते हैं जिसमें ‘बहुमन्याके’ अधीन अल्पमस्या वाला मिद्वान्त मान्य हो, अर्थात् वह सस्था जिसमें एक वर्ग के द्वारा दूसरे वर्ग के प्रति, जनमस्या के एक भाग के द्वारा दूसरे भाग के प्रति क्रमानुगत आघात (Violence) पहुँचाया जाता हो।” इसी का स्पष्टीकरण आगे चलकर लेनिन ने किया है। उनका कथन है कि “हमारा अन्तिम व्यय है राज्य का विनाश अर्थात् सर्व-मायारण पर किये जाने वाले हर एक व्यवस्थित और क्रमबद्ध आघात-हर एक आघात के प्रयोग का नाश। हम समाज की उस व्यवस्था की आशा नहीं करते जिसमें बहुमस्या के अधीन अल्पमस्या वाला मिद्वान्त कार्यान्वित न हो। परन्तु समाजवादी व्यवस्था (Socialism) के लिये कोशिश करते करते, हमें विश्वास है कि वह समाज व्यवस्था साम्य व्यवस्था (Communism) में परिष्कृत हो जायेगी, और इसी के साथ ही साथ जबरन करने की एव एक आदमी को दूसरे के वश में तथा जनसमस्या के एक भाग को दूसरे भाग के अधीन में रखने की कोई आवश्यकता ही न रह जावेगी, क्योंकि मनुष्य वर्ग सामाजिक जीवन को कायम रखने वाली मूल दशाओं का

पराये बल और पराये वश के बिना ही, प्रतिपालन करने में अभ्यस्त हो जायेगा।”

मार्क्सवादियों की अक्रिय अहिंसा

यह है मार्क्सवादियों का राज्यान्त का सिद्धान्त, और डेमोक्रेसी सम्बन्धी विचार-धारा। बहुमत उन्हें मान्य है परन्तु अल्पमत पर उसका जबरदस्ती ठूसा जाना उन्हें मान्य नहीं। आघात—हिंसा (violence) उन्हें पसन्द नहीं। तब फिर क्या वे अहिंसारमक जनतन्त्र के हामी हैं। यदि हैं तो उनमें और गांधीवाद में क्या अन्तर हुआ? अन्तर जो कुछ इस सम्बन्ध में है उसका कुछ अधिक स्पष्टीकरण आगे इसी अध्याय में करेंगे। यहाँ केवल यही जान लेना चाहिये कि लेनिन ने राज्यान्त और डेमोक्रेसी की जो व्याख्या की है वह निरी मौखिक ही है। कार्यक्षेत्र में उसका कुछ दूसरा ही रूप दिखाई देता है। उनकी डेमोक्रेसी को वे डेमोक्रेसी न कहकर केवल सोशलिज्म (सामाजिक पद्धति) या सोशल डेमोक्रेसी (सामाजिक जनतन्त्र) कहते हैं और इस प्रकार की समाजवादी राज्य-पद्धति से उनका तात्पर्य रहता है, मजदूर

4 “Democracy is the State recognizing the subordination of the minority to the majority, i.e., an organization for the systematic use of *Violence* by one class against the other, by one part of the population against another

“We set ourselves the ultimate aim of destroying the state i.e every organized and systematic violence, every use of violence against man in general We do not expect the advent of an order of Society in which the principle of subordination of minority to majority will not be observed But, striving for Socialism, we are convinced that it will develop into Communism, that side by side with this, there will vanish all need for force for the *subjection* of one man to another, and of one part of the population to another, since people will *grow accustomed* to observing the elementary conditions of social existence *without force and without subjection*”

Quoted in Soviet Philosophy, p 43 (underlining mine)

वर्ग की तानाशाही (Dictatorship of the Proletariat) में। यद्यपि यह तानाशाही मुसोलिनी जी हिटलर की फेमिजम और नाज़ीइज्म से भिन्न है, तथापि उसमें उसी प्रकार का ज़रूरतपूर्ण—उसी प्रकार के ज़रूरतया आघात का प्रयोग किया जाता है जैसा कि अन्य जनन्यायक राज्यों (Democratic States) में किया जाता है। नहीं, उसने भी कही अधिक जैसा कि हम गत अध्याय में कर आये हैं।

मार्क्सवाद में मजदूर-वर्ग की तानाशाही

‘मजदूर-वर्ग की तानाशाही’ कहने ही में पता चल जाता है कि व्यावहारिक ध्येय में साम्यवादी बल, बलात्कार और हिंसा के पक्षधर है क्योंकि ‘वर्ग’ और ‘तानाशाही’ दोनों शब्द बलात्कार और हिंसा के प्रतीक हैं। यदि वे अपने बलात्कार और हिंसायुक्त तानाशाही के पक्ष का यह कहना समर्थन करते हैं, जैसा जान मोमस्विली ने बताया है, कि समाज की आधारभूत आर्थिक व्यवस्था को समुचित रूप से बनाये रखने के लिए भूतकाल में राजनैतिक तानाशाही ही मद्दत किसी न किसी रूप से कार्य करती रही है और इसलिये मजदूर-वर्ग की भी तानाशाही बना न्यायोचित है, तो भी उनका पक्ष अपुष्ट ही रहता है। यह कहा का न्याय है कि अन्य राज्य-पद्धतियों को हिंसायुक्त कहकर आप उन्हें बराब कठे और फिर उन्हें अपने हाथ में लेकर स्वयं बलात्कार तथा हिंसा का करने लग जाय ? यदि यह कहा जाय कि उनकी तानाशाही केवल उतने ही काल तक के लिये है जितना साम्य-व्यवस्था तक प्राप्त करने में लगेगा तो यह भी कोई न्यायोचित तर्क नहीं है। पहले तो यह भी पता नहीं कि इस प्रकार की व्यवस्था कभी आसक्ती या नहीं। यदि आने की सम्भावना मान ली जाय, तो वहाँ तक पहुँचते पहुँचते अन्त्य लम्बा काल लगेगा। इन लम्बे काल में क्या विश्वास है, कि एक अधिकृत वर्ग या जनगण का एक जन्तुकारी भाग साम्य मकसद की ही आरकाय करता हुआ बढ़ता जावेगा, यह जटिल नियम है कि प्रभुता पाक मनुष्य में मद बढ़ता है, जो अन्यों के रूप में प्रकट होता हुआ अश्विकारो-जक-याणकारी बन जाता है। जिनके बानों में आघात और हिंसा का मंत्र फूला जाय और जिनके हिंसात्मक कार्यों को प्रोत्साहन मिलता जाय, वे क्या भला स्वप्न में भी जहिंसात्मक समाज-व्यवस्था को देख सकते हैं, जागृत स्थिति की बात तो जाने दो। साम्यवादियों ने अपने मूल घोषणा-पत्र में ही कहा था कि “हम खुले तौर पर ऐलान करते हैं कि हमारे उद्देश्य सर्व प्रकार की प्रचलित सामाजिक परिस्थितियों को बलपूर्वक उखाड़ कर फेंके बिना पूर्ण नहीं हो सकते। अधिकारी वर्ग का साम्यवादी क्रान्ति में काप उठने दो। मजदूर वर्ग का इसमें क्या विगडता है—उनकी जर्जरें ही दूँगी। उन्हें तो मसाले पर विजय

प्राप्त करना है।^५ इतना ही नहीं यदि आप चाहें तो स्टालिन द्वारा लिखित 'अनार-किज्म आर सोशलिज्म' (Anarchism or Socialism)^६ नाम की पुस्तक के उस भाग को पढ़ जाइये, जहाँ पर उन्होंने अनारकिस्ट लोगों की उस दलील का खण्डन किया है, जिसमें वे कहते हैं कि सामाजिक जनतन्त्र (मोशल-डेमोक्रेसी) अर्थात् साम्यवाद क्रान्तिकारी नहीं है—वह बन्दूक और शस्त्रों के द्वारा नहीं, बल्कि मत-पत्रों (बैलट पेपर्स) के द्वारा क्रान्ति लाना चाहता है। स्टालिन साहब का कहना है कि अनारकिस्ट लोगों का साम्यवाद पर इस प्रकार का लाछन लगाना मानो उनकी अज्ञानता एवं साम्यवाद को बदनाम करने की व्यर्थ चेष्टा है। इसकी पुष्टि उन्होंने मार्क्स और एंगेल्स के कतिपय कथनों से उद्धरण देकर की है, जो पठनीय हैं, और जिनसे यह ज्ञात हो जाता है कि साम्यवाद के गुरुओं ने यह आदेश दिया है, कि अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिये न केवल सुलभ सुल्ला शस्त्रास्त्र का प्रयोग ही उचित है, बल्कि आवश्यकतानुसार घूर्तता, छल, कपट तथा अन्य अमानुषिक व्यवहार भी किया जाना चाहिये। यह देखिये सन् १८५० में मार्क्स ने जर्मन साधियों को लिखा था कि "किसी भी बहाने पर हथियार और गोला बारूद नहीं छोड़ देना (Surrender) चाहिये। श्रमिकों को चाहिये कि वे स्वतन्त्र रूप से अपने कमान्डर आदि मुकर्रर करके श्रमिक-भरसक दल की व्यवस्था बना लें।" फिर सन् १८५१-५२ में मार्क्स और एंगेल्स ने लिखा कि "एक बार जब बलवा प्रारम्भ कर दिया, तब फिर पक्के मनसूबे से ही काम किया जाय, और वह भी आक्रमण के रूप में। प्रत्येक सशस्त्र बलवे के समय संरक्षण (defence) के हेतु लड़ना मानो मौत का ही बुलाना होता है।

जब तुम्हारे विरोधियों की शक्तियाँ बिखरी हुई हों, तभी उन पर घावा चोल दो, और कितनी भी अल्प क्यों न हो, नित नई सफलताओं की तैयारी करो अपने विरुद्ध दुश्मनों की शक्ति सग्रह होने के पहिले ही तुम उन्हें पीछे हटने के लिये मजबूर कर दो।" और देखिये पेरिस के श्रमिकों से, मार्क्स ने उस समय क्या कहा था जब कि उन्होंने पेरिस को हाथ में कर लेने के बाद बरसाइल पर घावा नहीं किया? उन्होंने कहा कि "यदि वे हारे तो केवल उनकी भलमानुषता 'भलास्वभाव' ही इसका दोषी ठहराया जा सकता है। उनको बरसाइल पर फौरन घावा कर देना था वे अपना मौका न्याय-परायण आशकाओं (Conscientious Scruples) के चक्कर में पड़ जाने के कारण चूक

५ मैनीफेस्टो, पृष्ठ ९१

६ यह पुस्तक फ्लेक्टेड वर्क्स (Collected Works), खंड १, का भाग है।

गिक अर्थात् भौतिक बल (Physical Force) होता है। और तीसरे प्रकार की डेमोक्रेसी के बहुमत का आधार शारीरिक बल के स्थान में नैतिक बल (moral or ethical force) हो जाता है। नैतिक बल का प्राप्त कर लेना कोई सरल बात नहीं है। शारीरिक बल का लोप क्रमशः अभ्यास करते करते हो सकता है। यह किस तरह से लोप हो सकता है, इस पर आगे यथाम्यान विचार किया जायगा। यहाँ पर केवल यह जान लेना चाहिये कि उक्त तीनों प्रकार की डेमोक्रेसियों में बहुमत का मान किस हद तक और किस रूप में रहता है।

लेनिन के कथन के आधार पर हम यह देय चुके हैं कि साम्यवादी बहुमत के सिद्धान्त को समाज व्यवस्था में प्रत्युल नहीं उठा देना चाहते। तब फिर क्या बात है कि वे बुर्जुआ डेमोक्रेसी में वर्तमान वाले बहुमत का विरोध करते हैं? इस डेमोक्रेसी में हिंसात्मक बहुमत का दीर-दीर्घ रहता है, इसमें बहुमर्यादक अल्पमर्यादको पर आघातपूर्वक अपने मत को ठमते हैं, यह भी हम ऊपर कह आये हैं। इसलिये साम्यवादियों के मन्तव्यानुसार पूँजीपतियों की राज्य-पद्धति में डेमोक्रेसी नाम की कोई चीज ही नहीं। वह केवल जनता को धोखे में डाल देने वाला चक्र है। देखने में जो बहुमत का ढकौमला रहता है वह यथार्थ में अल्पसंख्यक पूँजीपतियों का अल्पमत ही है। साम्यवादियों का कहना है कि समदो आदि समस्याओं के लिये जो चुनाव होता है, उसमें ऐसे ही लोग पहुँचते हैं जो स्वयं पूँजीपति होते हैं, अथवा उन्ही-जैसे अन्य दूसरे व्यक्ति जिन पर उनका परोक्ष या अपरोक्ष रूप से प्रभाव रहता है। गरज यह है कि सर्व-मात्राण का प्रतिनिधित्व न होकर पूँजीपतियों ही का प्रतिनिधित्व होता है। हम सब यह जानते हैं कि प्रति देश में जन-साधारण की श्रमिक दल की मर्याद पूँजीपतियों की अपेक्षा बहुत अधिक होती है। ऐसी दशा में यही कहा जा सकता है कि वह बहुमत बहुमर्यादको का बहुमत नहीं है, बल्कि अल्प-संख्यकों के द्वारा गड़ा हुआ बहुमत है। अब साम्यवादी कहते हैं कि बुर्जुआ-डेमोक्रेसी में अल्पमत बहुमत को अपने शारीरिक बल के द्वारा दबा कर रखता है। इसीलिये वे इन मुट्ठी भर पूँजीपतियों की राज्य-पद्धति को बुर्जुआ-डिक्टेटरशिप अर्थात् पूँजी-पति-तानाशाही कहते हैं। यह बुर्जुआ तानाशाही गुलाम प्रथा एवं साम्राज्य सामन्त-प्रथा के समय की तानाशाही के समान जनसाधारण का गला घोट करती है। इस तानाशाही को मिटाकर उसके स्थान में मजदूर वर्गकी तानाशाही कायम करना मार्क्सवाद का काम है, क्योंकि बहुमर्याद होने के नाते मजदूर वर्ग ही प्रतिनिधित्व और राज्यभार सम्हालने का सच्चा अधिकारी हो सकता है। स्टालिन के शब्दों को ही पढ़ लीजिये। उनका कथन है कि "स्पष्टतः दो प्रकार की तानाशाहियाँ होती हैं। एक तो अल्पसंख्यकों की तानाशाही—छोटे से समुदाय की तानाशाही

जिमका घावा जनसाधारण के विरुद्ध रहता है। इस प्रकार की तानाशाही बहुधा एक गुट्ट के हाथ में रहती है, जो गुप्त रूप से निर्णय कर लेती है और बहुमर्याद जन के गठे में फासी को मजबूती में कसा करता है।

“मार्क्सवादी इन प्रकार की तानाशाही के शत्रु हैं और वे उससे वदग्रहाने वाले अनाकिस्म लोगों (राज्य गून्गवादिया) की अपेक्षा अधिक दृढ़ता एवं स्वायत्त्याग के साथ लड़ते हैं।

“एक और दूसरे प्रकार की तानाशाही है, बहुमर्याद श्रमजीवियों की तानाशाही—जन-साधारण की तानाशाही, जिसका घावा पूँजीपतियों पर, अल्पसंख्यकों पर, बोला जाता है। इस तानाशाही का आधिपत्य जन-साधारण के हाथ में रहता है। यहाँ न तो गुट्टबाजी को स्थान रहता है और न गुप्त निर्णयों के लिये गुजाइश, यहाँ प्रत्येक चीज खुलासा मंडकों में, मभाओं में की जाती है—क्योंकि वह तानाशाही है, नडक की जनता की, तानाशाही जो ममम्त पीडकों के विरुद्ध तत्पर की जाती है।

“मार्क्सवादी इस प्रकार की तानाशाही का नमयन अपने ‘दोनों हाथों से’ करते हैं—और वह इसलिये कि इस प्रकार की तानाशाही विशाल सामाजिक क्रान्ति का देदीप्पमान प्रारम्भ है।”

मार्क्सवादीय राज्य-विहीनता पर तुलनात्मक दृष्टि

स्टालिन के उपर्युक्त कथन से ही स्पष्ट हो जाता है कि साम्यवादी किस प्रकार के बहुमत को मान्य मानते हैं। मार्क्सवादियों का कहना है कि एक समय ऐसा आवेगा जब मजदूर वर्ग की यह तानाशाही मिट जावेगी, श्रमिक डेमोक्रेसी का अन्त होकर राज्य-विहीन न्यति आ जावेगी। तब तक लोग इस प्रकार शिक्षित हो जावेंगे कि हर एक नैतिक आचरणों का ही प्रचलन मानने लगेंगे और बहुमत से जो कुछ निर्णय खुले मैदान में, सडका में, मभाओं आदि में हुआ करेंगे वे सभी निर्विरोध स्वीकार और कार्यान्वित करेंगे। भविष्य की इस राज्य-गून्ग डेमोक्रेसी अथवा साम्य समाज में विविध प्रकार की जड़ें और समाज ममम्तवी नहकारी समस्याएँ प्रचलित रहेंगी, जिनका यहाँ नकशा खींचना न आवश्यक है, और न ममम्त ही। वे नव भावन रूप हैं, और भावन दशा कालके अनुसार परिवर्तनशील हुआ करते हैं।

यह व्यवस्था सार्वभौमिक होगी, क्योंकि जब सार्वभौमिक दो वर्गों के बीच में

सघर्ष होना है और उसमें एक की याने मजदूर वर्ग की जीत होना है तो परिणाम भी सार्वभौमिक ही निकलेगा। यह उन राज्यशून्यवादियों (अनार्किस्टों) की काल्पनिक युटोपियन (Utopian) समाज में भिन्न होगी जो इस सघर्ष से अलग रहकर, अपने अपने मन के मुताबिक अव्यात्म के बल पर, वर्म के नाम पर, पूजीपतियों की महानुभूतियों के आवार पर, अथवा द्रव्य-दान बटोरकर इक्की-दुक्की छोटी-मोटी वस्तुओं को बचाकर उन्हें आदर्श रूप बनाना चाहते हैं क्योंकि उनकी माघनाओं और मार्क्सवादियों की साधनाओं में कौड़ी मुहर का हेर-फेर है। इतना ही नहीं, ये (अनार्किस्ट लोग) मार्क्सवाद की नाव को चलने में लगर रूप बन बाधक बनते हैं।^१ यह व्यवस्था प्रारम्भिक कम्यूनो (Primitive Communisms) से भी भिन्न होगी, क्योंकि उनका क्षेत्र परिमित था और इसका सार्वभौमिक, उनकी आवश्यकताएँ एव परिस्थितियाँ सरल और सीमित थी और इसकी जटिल एव विस्तृत—उनका सघर्ष प्राकृतिक स्थितियों से ही रहता था और इसका ऐतिहासिक विकसामय परिस्थितियों से—उनमें आर्थिक चेतना सुषुप्त थी और इसमें अत्यन्त जागृत—उनमें 'मेरे-तेरे' का भाव ही उत्पन्न हुआ था और इसमें 'मेरे-तेरे' का विकराल भाव नैतिकता की घण्टियों से सुलाया हुआ रहेगा।^२ इसीलिये ऐंग्लिस ने सन् १८८४ में मार्क्सवाद के प्राथमिक काल ही में यह कह दिया था कि जब समाज उत्पादकों की स्वतंत्र एव समान महकारिता के आवार पर उत्पादन को व्यवस्थित कर लेगा, तब उस समय वह राज्य के सम्पूर्ण कल पुरजों को एक कोने में एक तरफ उनके उचित स्थान पर पटक देगा—अर्थात् प्राचीन वस्तुओं के संग्रहालय में सूत कातने के चर्रा, तथा पीतल की कढ़ाही की बगल में।^३ भावार्थ यह है कि उपयुक्त स्थिति आ जाने पर राज्य-पद्धति एक ऐसी अजीब

९ मेनीफेस्टो, पृष्ठ ८७

१० "There was a time when men fought nature collectively, on the basis of Primitive Communism at that time they drew scarcely any distinction between 'mine' and 'thine' There came a time when the distinction between 'mine' and 'thine' penetrated the process of production and property assumed a private individual character" See Anarchism or Socialism, p 34

11 Origin of the family, Private Property and the State.

(अर्थात् कुटुम्ब, निज संपत्ति और राज्य का मूलोद्भव)

प्राचीन वस्तु ही जायगी जैसी अजायबघर में दर्शकों के हेतु प्राचीन वस्तुएँ एकत्र करके रखी जाती हैं। "राज्य लक्षण का लोप होकर केवल आर्थिक लक्षण रह जावेगा, जीर एक विंगल सहकारी मजदूर की कार्य निर्वाहक मन्त्रालय (administrative council) के समान स्थिति आ जावेगा।"^{११}

हिंसक मनोवृत्ति का मिटाना गांधीवाद का परम ध्येय

पूर्वोक्त स्थिति पर पहुँचने के पूर्व मार्क्सवाद के अनुसार पूँजीपतियों की तानाशाही के स्थान में श्रमिकों की तानाशाही का रहना आवश्यक है यह हम देख चुके हैं। परन्तु गांधीवाद को यह जबरन करने वाली बात पसन्द नहीं, चाहे वह पूँजीपतियों की ओर से हो, या चाहे श्रमिकों की ओर से हो, चाहे बहु-मन्यको की ओर से हो, चाहे अल्पमन्यको की ओर से। उसकी दृष्टि में सूक्ष्म से सूक्ष्म हिंसा साम्या-वस्था को नग करने वाली अथवा उसे दूर फेंकने वाली सिद्ध होती है। वह बलात्कार अथवा हिंसा के बाहरी रूप को देखकर उसे ही सब कुछ नहीं समझ बैठता। उसकी नज़रों में बाह्य हिंसा गौण है। बाह्य अथवा व्यक्त हिंसा का आचार होता है आन्तरिक दूषित हिंसात्मक मनोवृत्ति। इसलिये जब उससे कोई कहता है कि हिंसक को शरीर दण्ड देकर उसे सुधारना चाहिए तो वह उत्तर देता है कि शरीर-दण्ड से शुद्धि नहीं हो सकती। मनोवृत्ति को बदलना चाहिये। यही भेद है गांधी-वादियों की हिंसा में और मार्क्सवादियों जमवा अन्य भौतिकवादियों की हिंसा में। वह समार को विजय करना चाहता है, मनुष्यमात्र की कल्पित-हिंसात्मक वृत्ति को अहिंसात्मक बनाकर न कि मनुष्य के शरीर को ठोकर-पीटकर या काट-कूटकर। उसे हमें आती है उन लोगों पर, जो दूसरों पर हिंसक होने का आरोप करते हैं और जाप खुद हिंसक मनोवृत्ति को जपनाये हुए उनके प्रति हिंसा का बतवि करने में नहीं शरमाते बरन् उल्टा उसे श्रेय समझते हैं। गांधीवादी कहता है कि इस प्रकार के आचरण से न तो दण्डनीय ही सुवर पाता है और न दण्ड देने वाला ही। दोनों ओर हिंसा बनी रहती है। वह हिंसा को दमन करने की नीति को उतना महत्व नहीं देता जितना कि उसके मूँठ ही को निकाल कर फेंकने को, जो मनुष्य के मन में मनुष्य के अन्तःकरण में काम करता है। हिंसा में हिंसा घटती है, घटती नहीं। इसलिये साम्यवादियों का जो मार्ग है वह कभी भी साम्य-अवस्था तक नहीं पहुँच सकता बल्कि उल्टी धार ही बहाने वाला सिद्ध होगा।

जब कोई किसी राज्य-पद्धति को उसकी बलात्कार या हिंसा नीति के कारण ताना-शाही कहता है तो उसे क्या अधिकार कि वह खुद ही एक नई मजदूर वर्ग की ताना-शाही समाज पर इस बहाने से लाद दे कि वह परिवर्तनकालीन क्षणभंगुर (पाहुनी) है—उसके बाद एक जानन्दमय साम्यगुण स्थापित किया जायगा। यह वैसा ही तर्क हुआ जैसा कि एक डाकू कहा करता था कि मैं डाका इसलिये डाला करता हूँ कि मैं आगे चलकर इस तरह एकत्र किये हुए द्रव्य के द्वारा अनेक गरीब कन्याओं के विवाह कराने में अथवा अनाथ विधवाओं के पालन-पोषण करने में योग दूँगा।

साम्यावस्था के लिये अहिंसात्मक मनोवृत्ति की आवश्यकता

हिंसा का नाश हिंसा से कभी नहीं हो सकता—अहिंसा से ही होगा, और राज्य-विहीन साम्य समाज की स्थापना तभी हो सकती है जब मनुष्य-मात्र की मनो-वृत्ति अहिंसात्मक हो जावे, यह है गांधीजी का मिथान्त। मार्क्सवादियों के समान उन्हें भी राज्य-पद्धतियों में बलात्कार और हिंसा का रूप दिखाई देता था। वे भी समझते थे कि राज्य में दण्ड-विधान, फौजदारी अदालतों, जेल, पुलिस, सेना का होना वाछनीय नहीं, क्योंकि वे मनुष्य की ईश्वर-दत्त स्वतंत्र वृत्ति के मार्ग में बाधक होते हैं? राज्य की इन बाधक क्रियाओं को मिटाकर राज्य-पद्धति को सुखा डालने का ध्येय उनका भी था, ताकि सारा मनुष्य-समाज स्वतंत्र रूप से रहे। प्रचलित डेमोक्रेसी अर्थात् जनतन्त्रात्मक राज्य-पद्धति में भी उन्हें बलात्कार और हिंसा दिखाई दे रही थी और उसे मिटा डालने के लिये वे भी तत्पर थे। परन्तु उनका दृष्टिकोण दूसरा था और मार्ग भी दूसरा।

गांधीवाद में स्वराज्य का महत्व

‘राज्य’ शब्द से उस व्यवस्था का ज्ञान होता है जो दूसरों का नियन्त्रण करे अथवा जो दूसरों पर अधिकार रखे। इसलिये ‘स्वराज्य’ का अर्थ होता है वह व्यवस्था, जो ‘स्व’ अर्थात् खुद को नियन्त्रण में रखे अर्थात् जो अपने आप का अधिकारी हो या अपने आपको काबू में रखे। गांधीजी के ‘स्वराज्य’ शब्द के अन्तर्गत दो भाव निहित हैं। एक व्यक्तिगत स्वराज्य और दूसरा सामाजिक स्वराज्य। व्यक्तिगत स्वराज्य से यह तात्पर्य है कि हर व्यक्ति को अपने आचरणों पर नियन्त्रण रखना चाहिये। सामाजिक स्वराज्य समाज की उस राजकीय व्यवस्था को कहते हैं जिसमें जनतन्त्रात्मक राज्य-पद्धति हो और वह इस प्रकार नियन्त्रित हो कि कोई किसी पर बल का प्रयोग न करे, बहुमूल्यक अल्पसंख्यक लोगों पर हिंसात्मक उपायों के द्वारा भार-स्वरूप न बने।

मन् १९०८ में उन्होंने अपनी पुस्तक 'हिन्द स्वराज्य' अर्थात् 'इन्डियन होमरूल' में यह बताया है कि जंगलों को भगाकर जंगल-मदति को स्वीकार कर देना स्वराज्य जंगल की परिभाषा के अन्तर्गत नहीं आता। उन्होंने कहा कि मैं इस प्रथा का स्वराज्य नहीं चाहता। वह मच्छा स्वराज्य नहीं है।" "मच्छा स्वराज्य है आत्मनिर्भर या आत्म-नियंत्रण।" "स्वराज्य" का यह व्यापक अर्थ है। मनुष्य के या ममान के प्रत्येक क्षेत्र-क्षेत्र में आत्म-नियंत्रण से काम करने पर ही स्वराज्य का यथार्थ चाकी उत्पत्ती। आत्म-नियंत्रण के कुछ अनुपान शास्त्रों में निहित हैं, परन्तु गांधीजी ने नव्य जंग अहिंसा पर ही अधिक जोर दिया है। उन्ही दो के प्रतिपालन करने में सब भय जाते हैं। वलिय यह कहिये इन दो में से किसी एक को ही पकड़ लीजिये, तो वही एक सबका भावक बन जाता है। इसी-रूपे गांधीजी ने कई बार यह कहा है कि "मेरे लिये तो स्वराज्य के पहले अहिंसा का ही स्थान है।" अतः उनका प्रयास हर राज्य को अहिंसात्मक मार्ग पर ले जाने का था, क्योंकि वे जानते थे कि 'राज्य की जड़ें चाहे वह अच्छे से अच्छा जनन्यात्मक क्यों न हों, हिंसा में गड़ी रहती हैं। हिंसा में शोषण की क्रिया (exploitation) माजद रहती है। और हर राज्य गरीबों का शोषण करता रहता है।" मन् १९३४ में एक मुलाकात के समय गांधी जी ने कहा था कि "राज्य" हिंसा का केन्द्रित और व्यवस्थित रूप का द्योतक है। व्यक्ति में आत्मो-यत्ता होती है, परन्तु राज्य अनात्मो-यत्ता रूप है, उसका हिंसा से कभी निराकरण नहीं किया जा सकता क्योंकि उसीके आधार पर उसका अस्तित्व निर्भर रहता है। यदि राज्य का कायम रहना अनिवार्य हो, तो भी मैं उसका समर्थन इतना ही करूँगा कि उसमें कम से कम माना में स्वामित्व (मालकी) रहे। मैं विरोध करता हूँ ऐसी मस्या का जो बलात्कार (force) पर आधारित हो, और राज्य ऐसी ही मस्या है।" यदि राज्य बहुभुजा वाला दानव कहा जाय तो हम कह सकते हैं कि उसकी एक भुजा विशाल रूप में राजनैतिक शक्ति का ग्रहण करने में व्यस्त रहती है, जिसके बल पर वह सारे समाज-चक्र को घुमाया करता

१३ Indian Home-rule (Ch 4)

१४ Indian Home-rule (Ch 20) Real Home-rule is Self-rule or Self-control)

१५ Political Philosophy p 316 (citation)

१६ Political Philosophy, p 317 (citation)

१७ Studies in Gandhism, p 68 (citation)

है। उसकी यह राजनैतिक शक्ति, आजकल प्रायः सभी देशों में डेमोक्रेसी अर्थात् जनतन्त्रात्मक राज्य-पद्धति के नाम से प्रसिद्ध है, जैसा कि हम पहले भी कह आये हैं। विविध प्रकार के चुनावों के आधार पर जनता का प्रतिनिधित्व, राज्य का काय-भार सम्हालने के लिये किया जाना इस डेमोक्रेसी का मुख्य स्वरूप है। मार्क्सवादो उसके स्वार्थों को मिटा डालने के लिये जिन उपायों को अवलम्बन करना चाहते हैं वे गांधी के उपायों से भिन्न हैं। गांधी जी के समाज में व्यक्तित्व का विशेष स्थान है, पर उक्त डेमोक्रेटिक पद्धति में व्यक्तित्व की जगह पर दल-बन्दी (पार्टीवाजी) का ही जोर रहता है इसलिये वे शुरु से ही उनके बड़े कट्टर विरोधी हैं।

गांधी द्वारा प्रचलित जनतन्त्र की कड़ी आलोचना

बीसवीं सदी के आरम्भ में इंग्लैंड की मसदीय (पार्लियमेंटरी) पद्धति सर्वोत्तम और अन्य देशीय मसदों की जन्मदायिनी मानी जाती थी। परन्तु गांधी जी ने उसकी जो कड़ी आलोचना की है और उससे वचकर रहने के लिये भारतीयों को आदेश दिया है, वह सबके लिये जानने योग्य है, क्योंकि आज भी सभी देशों की मसदीय व्यवस्थाओं में उसी प्रकार के दुर्गुण पाये जाते हैं। मैं तो यहाँ तक कहूँगा कि वर्तमान काल में वे और भी अधिक भीषण रूप में जनता के गले को दबाये हुए हैं।

उदाहरणस्वरूप स्टालिन ने आस्ट्रिया की पार्लियमेंट के विषय में कहा है कि "राष्ट्रीय गुटों के आपसी तीव्र झगड़ों के कारण आस्ट्रिया का ससदीय जीवन एवं विधान बहुधा ठप्प हो जाते हैं।" इसी प्रकार अनेकों ने अनेक बार ससदीय जीवन की गुट्टखाजियों आदि दोषों के बारे में कहा है। परन्तु गांधी जी ने जिस कारण को लेकर उत्तम मानी जाने वाली इंग्लैंड की पद्धति की जो तीव्र आलोचना की है वह अत्यन्त शिक्षाप्रद है।

सन् १९०८ में उन्होंने कहा था कि "इंग्लैंड की दशा इस समय बड़ी शोचनीय है। मैं ईश्वर से प्रार्थना करता हूँ कि वह उस दशा में कभी न हो। जिसे तुम मसदों की माता कहते हो, वह एक बध्ना और छिनाल औरत के समान है। ये दोनों शब्द कठोर हैं, परन्तु मामले में बिल्कुल ठीक बैठते हैं। पार्लियमेंट ने अभी तक अपने मन से एक भी कोई बात नहीं की, इसलिये मैंने उसे बध्ना स्त्री की उपमा दी है। उस ससद की यथार्थ (natural) गति ऐसी है कि वह

बिना बाहरी दबाव के कुछ भी नहीं कर सकती। वह छिनाऊ के समान इसलिए है कि वह मरियों के आजीवन गृही है, जो समय समय पर बदला करने है। जरा और गी में जाच करें। ऐसा माना जाता है कि लोग उनमें मनुष्यों का चुनाव करते हैं। सदस्य बिना चेतन के कार्य करते हैं, और, उम्मीदें यह मानना चाहिये, कि केवल जनता की भलाई के लिये। मन-दाता पड़े-लिये माने जाते हैं और इसलिए हमें यह समझना चाहिये कि वे नागरिक चयन करने में कोई भूल नहीं करेंगे। ऐसी मनद को प्रायः-प्रया या अन्य कोई प्रेरणाओं की ऐंट लगाने की आवश्यकता नहीं पड़नी चाहिये। उसके काम इनमें स्मिथ (साल-मीने-मादे) होता चाहिये कि उनके परिणाम रोजमर्रा अधिकाधिक प्रकट होते जावें। परन्तु दर असल बात यह है कि नागरिक यह स्वीकार किया जाता है कि सदस्य ठापी और स्त्रायी होते हैं। हर एक अपने निजी छोटे छोटे मनलव की बात सोचा करना है। भय ही उनका मार्ग-दर्शी प्रवर्तक होता है। आज जो हो गया कुछ वही मिटा डाला जा सकता है। वह सम्भव नहीं कि एक भी ऐसा उदाहरण याद आ जावे जिसमें उसके काम के स्यायित्व के विषय में भविष्य-वाणी की जा सके। जब बड़े-से बड़े मामलों पर वादविवाद चलता है उस समय देना गया है कि सदस्य लम्बी तान लगाते हुए ऊँचा करते हैं। कभी कभी सदस्य इतनी बातें बड़ा देते हैं कि श्रुतागण का मन ऊपर उठता है। कार्लाइल ने इसे दुनिया की गण-नाष्टी की दुकान कहा है। सदस्य बिना किसी विचार के अपनी पार्टों के पक्ष में मत-दान (वाट) दे देते हैं। यह उनका नियंत्रण कहा जाता है जिसमें वे बने रहते हैं। यदि कोई सदस्य नियम विरुद्ध होकर स्वतंत्र राय दे दे तो लोग उसे उम-भ्रष्ट या पतित कहने लगते हैं। यदि जितना समय और द्रव्य मनद बरबाद करती है उतना कुछ थोड़े भले आदमियों के जिम्मे कर दिया जाय, तो अंग्रेजी राष्ट्र का मान आज से कहीं अधिक हो जाय। पार्लियमेंट राष्ट्र का एक बड़ा महंगा गिल्तीना है। इन विचारों में किसी भी प्रकार में भेरी ही गामियत नहीं भरी है। कुछ महान अंग्रेज विचारवान पुरुषों ने भी यही बातें कही हैं। पार्लियमेंट के एक सदस्य ने तो अभी हाल ही में, मुझे यहाँ तक कहा कि कोई सच्चा ईसाई उसका सदस्य भी न होगा। दूसरे ने कहा कि वह अभी भी बच्ची ही है। और सात सौ वर्षों के जीवन-काल के बाद भी अगर वह बच्ची ही बनी रही तो फिर कब बड़ी होगी? पार्लियमेंट का कोई सच्चा घनी-प्रांतरा (मालिक) नहीं है। प्रधानमन्त्री के नीचे, उसकी सक्रियता स्थिर नहीं रहती वह तो छिनाल के समान चपेटा-चपेटा में पड़ी रहती है। प्रधान मन्त्री को अपनी सत्ता बनाये रखने की ज्यादा परवाह रहती है वनिन्वत पार्लियमेंट की भलाई के। उसकी

सारी शक्ति अपनी पार्टी की जीत प्राप्त करने के ही हेतु जुटी रहती है। उसको सदा इसकी परवाह नहीं कि पार्लिमेंट न्याय (उचित) ही करे। ऐसे प्रधान मन्त्री हो गये हैं जिन्होंने पार्लिमेंट के द्वारा केवल अपनी पार्टी के फायदों को सिद्ध किया है। ये सब विचारणीय बातें हैं। वे सच्चे देश-भक्त नहीं कहे जा सकते। यदि वे ईमानदार समझे जाते हैं, तो केवल इसलिये कि वे उस चीज़ को नहीं लेते जिसे साधारणतः लाच, घूस कहते हैं। भले ही वे ऐसे समझे जाय, परन्तु उन पर सूक्ष्म प्रभावों का असर तो पड़ता है। अपना मतलब गाठने के लिये वे लोगों को पदादि के द्वारा लाच तो देते हैं। मुझे यह कहने में जरा भी सकोच नहीं कि न तो उनके पास सच्ची ईमानदारी ही है और न जीती-जागती अन्तर्सद्भावना।

अंग्रेज मतदाताओं का यह हाल है कि अखबार उनकी वाइविल है। वे अपने अखबारों से अपना मार्ग निश्चित करते हैं, जो बहुधा अप्रमाणिक होते हैं। एक ही बात का अखबारों में, अपनी अपनी गुट के लाभ की दृष्टि से, जिनके हेतु उनका सम्पादन होता है, भिन्न भिन्न तरह से अर्थ प्रदर्शन करते हैं। यदि एक अखबार किसी एक बड़े अंग्रेज को ईमानदारी का आदर्श रूप मानता है, तो दूसरा उसी को बेईमान कहता है। जिन लोगों के अखबार इस तर्ज के हों उनकी भला क्या दशा होगी। ये लोग अपने विचारों को बारम्बार बदला करते हैं?

ये विचार घड़ी के लटकने (पेन्डुलम) के समान झूला करते हैं, और कभी स्थिर नहीं रहते। लोग एक बड़े जोरदार वक्ता या किसी ऐसे आदमी के पिछलगुआ बन जाते हैं, जो उन्हें सम्मान, भोज्य आदि देता है। जैसे लोग, वैसी उनकी ससद। अगर हिन्दुस्थान ने इंग्लैण्ड की नकल की तो मेरा अटल विश्वास है, वह विनाश को प्राप्त हो जायगा। यह दशा अंग्रेजों के कोई खास दुर्गुण के कारण से नहीं है, वरन् आधुनिक सभ्यता के ही कारण है। यह सभ्यता केवल नाम-चार की है। उसके प्रभाव में पड़ने के कारण यूरोप के राष्ट्र दिन प्रतिदिन अघोगति और विनाश की ओर चले जा रहे हैं।”

वर्तमान जनतंत्र-पद्धति बराय नाम है

पचास वर्ष पूर्व कही हुई ये बातें इतनी ताज़गी सी हुईं मालूम हो रही हैं, जैसे मानो आज ही की दशाओं को देखकर कही गई है। यह सहस्र-फनू नाग आज और भी अधिक व्यापक रूप से सारे ससार में दूध-घी के दीपों से पूजा जा रहा है। हिन्दुस्थान ने उसकी इतनी नकल कर डाली है कि वावजूद गांधी-दुहाई के

वह विनाश की ओर ढुलकता जा रहा है। यदि हिन्दुस्थान अनी में मचेत नहीं हुआ तो गुरु-शाप-वश निश्चय ही उसे एक न एक दिन विनाश-द्वार पहुँच जाना पड़ेगा। 'विष रस भरा कनक घट जैसा' अथवा 'नाम बड़े दर्शन थोड़े' यही आज डेमोक्रेसी की मसल है। वह बराय नाम जनतन्त्रात्मक है। जनतन्त्र के नाम पर पदलोलुपता, बेईमानी, लाच, धूम, अयोग्यता, भ्रष्टाचार, स्वार्थान्विता, असीम खर्च, विष-वमन-समापण और लगी-लपटी अखवारवाजी, क्या क्या कहाँ तक कहा जाय, सब दुर्गुण आ घँसे हैं, और वचाव किया जाता है यह कहकर कि अभी तो हम जनतन्त्र-क्षेत्र के दुब-मुह बच्चे हैं। गोपीनाथ वावन ने ठीक कहा है कि ऐसे ही दूषणों के कारण पश्चिम की जनतन्त्रात्मक राज्य-पद्धतियाँ अजनतन्त्रात्मक बन गई हैं। "जन-साधारण अपने आपका राज्य तो नहीं सम्हालते, उन्हें अधिकारी वर्ग के द्वारा चूसे जा रहे हैं। ससर्दें गुलामी की निगानी बन रही है और राष्ट्रों के महंगे जिल्ले भी—महंगे इसलिये कि वे व्यर्थ समय और द्रव्य बरबादी के घर हैं। मसदी राज्य-प्रथा कुछ काल से कड़ी आलोचनाओं का भाजन मान हो रही है। इस तरह चुनाव की प्रथा, मन्द चालक वृत्ति, कार्यमन्त्र एव केन्द्रीकरण के कारण, तथा सामाजिक और आर्थिक कार्यक्रम में सच्ची निर्माणक विधि न होने के कारण पद्धति की अयोग्यता, मन्त्रि-मण्डल की तानाशाही, मुस्तकिल अफमरा की बढ़ती हुई सत्ता, राजनैतिक जीवन में सोल्माह भाग लेने के लिये नागरिकों में तत्परता लाने की अमफलता, अधिक से अधिक आर्थिक समानता लाने की परोक्षता—ये सब कमजोर बातें आलोचकों के आक्रमण-स्थल बन गये हैं।"^{११०}

गांधीवाद में राज्य-विहीनता का आवर्श और उसकी साधना

माक्सवादियों की दृष्टि में यह डेमोक्रेसी पूँजीपतियों की तानाशाही है। गांधी की दृष्टि में वह पूँजीपतियों ही की तानाशाही क्या, हर किस्म के लुटेरों की जमात है, असत्य और अहिंसा का अड्डा है। घोमेवाजी, बेईमानी, गुटवार्जा, अप्रामाणिक अखवारवाजी, स्वार्थसिद्धि, असत्य व्यवहार, मन-व्याणी-कर्म में असमानता, हर किस्म का छल-छद्म, ये सब गांधी कोष में हिंसा के रूप हैं। वह ऐसे राज्य को जिसमें हिंसा का व्यापार होता हो, समूल नष्ट कर देना चाहते हैं। उनकी नष्ट करने की क्रिया माक्सवादियों जैसी नहीं है। उनका आदर्श है ऐसा राज्य जिसमें सत्यका प्रतिपालन हो और हिंसा का नामोनिशान न हो। जन

समाज में सत्य और अहिंसा का वास हो जायगा तो राज्य नामकी कोई चीज न रह जावेगी। हर मनुष्य अपने आप नियन्त्रित रीति से वर्तने लगेगा। “ऐसी स्थिति में गांधी जी ने कहा है” प्रत्येक मनुष्य अपने आपका राजा बनता है। वह अपने आप पर इस ढंग से राज्य करता है कि वह अपने पड़ोसी के लिये कभी भी बाधक बनकर नहीं रहता। आदर्श समाज में इसलिये कोई राजनैतिक सत्ता नहीं रहती क्योंकि राज्य ही नहीं रहता।” गांधी जी के ‘स्वराज’ शब्द का यही अर्थ है। व्यक्तिगत आत्म-नियन्त्रण के आधार पर उनकी समाज की स्थिति है। “व्यक्ति ही अपने शासन का कलाकार है। अहिंसा के कानून का ही उस पर और उसके शासन पर आधिपत्य रहता है।”^{२२} परन्तु गांधी जी यह जानते थे कि इस प्रकार के आदर्श समाज की स्थापना शीघ्र नहीं की जा सकती। सम्भव है कि वह आदर्श कभी पूर्ण रूप से प्राप्त भी न हो सके। इसलिये गांधी जी ने आदर्श के विषय में कहा है कि “हमें अपने आदर्श पर सन्देह नहीं करना चाहिये। हम उसे प्राप्त करने में सदा असफल रहेंगे, लेकिन उसे प्राप्त करने के हेतु प्रयत्न करना कभी बन्द नहीं करना चाहिए।”^{२३} “वह आदर्श आदर्श ही न रहेगा अगर उसका प्राप्त करना सम्भव हो जाय।”^{२४} साधना और आदर्श में कौड़ी-मुहर का फेर है। साधना निरन्तर होती रहे, यह गांधी जी का सिद्धान्त है। साधनाये करते करते आदर्श के निकट पहुँच जाना सम्भव है। आप कहेंगे, ऐसे आदर्श से क्या लाभ जो प्राप्त ही न किया जा सके, इससे तो बिना आदर्श के ही काम किया जाय तो अच्छा, क्योंकि परिस्थितियों के अनुसार उसे बदल तो सकेंगे। इस प्रकार की शकाये उत्पन्न होना अस्वाभाविक नहीं है। परन्तु कुछ गभीरता से विचार करने पर वे निर्मूल सिद्ध हो जाती हैं। गांधी जी की भावना—उसे ही आदर्श कहिये— है, ईश्वर नामी सत्। यह सत् पूर्ण, असीम और अपरिवर्तनीय है। अहिंसा उसकी चिरसायिन है। अतः वह भी पूर्ण, असीम और अपरिवर्तनीय होती है। सत् और अहिंसा पूर्ण है, और हम अपूर्ण। अपूर्ण में पूर्ण नहीं भरा जा सकता, जैसे जल कण में समुद्र नहीं समा सकता। सत् और अहिंसा निराकर है और हम पचतत्त्वों के पच्चीकरण^{२५} तथा अन्तःचतुष्टय (अर्थात् मन-बुद्धि-चित्त-अहंकार)

२१. Young India, २-७ १९३१, पृष्ठ १६२ पौ० फि० पृष्ठ ३१८)

२२. हरिजन २६-७. १९४२, पृष्ठ २३८ (पौ० फि०, पृष्ठ ३१८)

२३. Speeches, पृष्ठ ३०१ (पौ० फि०, पृष्ठ १२०)

२४. हरिजन, १४-१०. १९३९, पृष्ठ ३०३ (पौ० फि०, पृष्ठ १२०)

२५. पच्चीकरण पाँच तत्त्वों के मिश्रण से बनता है। उदाहरणार्थ जिसे

के बने हुए स्थूलाकार गरीरवारी है। साकार निराकार को पूर्णतः नहीं पा सकता। जब तक हम अहंकार युक्त हैं तब तक हम साकार ही हैं, और इसलिये पूर्ण निरहकारी नहीं हो सकते। इसीलिये गांधी जी आदर्शों को अप्राप्य कहते हैं। यदि आप अहंकार-शून्य हो सके तो आदर्श मिलने में कोई सन्देह नहीं। यद्यपि अहंकारी निराहकारी नहीं हो सकता, तथापि उसे पूर्ण निरहकार रूप सद्-अहिंसा की अनुभूति प्रयत्नानुसार अवश्य हो सकती है। जिस प्रकार मनुष्य उसकी अनुभूति कर सकता है, उसी प्रकार समाज भी कर सकता है। चूँकि समाज अनेक व्यक्तियों का होता है, इसलिये आदर्शप्राप्ति—आदर्श के निकटतम पहुँचने—के लिये कुछ विशेष कठिनाइयों का सामना करना आवश्यक रहता है। इन्हीं व्यक्तिगत और सामाजिक कठिनाइयों के कारण गांधी जी ने आदर्श को अप्राप्य कहना ही उचित समझा है। इसे ठीक तरह से समझने के लिये यह आवश्यक है कि पाठक गांधी जी द्वारा की गई 'गरीर' की व्याख्या को अच्छी तरह समझ लें। इस सम्बन्ध में और अधिक विवरण आगे यथाम्थान पर मिलेगा। यहाँ इतना और कहना आवश्यक है कि सन् १९४० में एक प्रश्नकर्त्ता ने उनमें प्रश्न किया कि क्या कोई अहिंसा को जानता है? जीरा क्या राजनीति में भी उसका प्रयोग किया जा सकता है? उन्होंने उत्तर दिया कि "अहिंसा को कोई नहीं जानता, क्योंकि कोई भी पूर्ण अहिंसा को नहीं बर्न सकता। राजनीति में भी उसका ठीक उतना ही प्रयोग किया जा सकता है, जितना कि घरेलू क्षेत्र में हो सकता है। हम लोग उसके उपयोग करने में भले ही पूर्ण न हो सके, परन्तु हम निश्चयपूर्वक हिंसा के उपयोग छोड़ते हैं और असफलता में सफलता की ओर बढ़ते हैं। पूर्ण अहिंसा के आधार पर व्यवस्थित और संचालित समाज शुद्धतम अराजकता या राज्य-विहीनता (anarchy) हो जावेगी। यह (अराजकता का आदर्श) उम्मीद तक प्राप्त हो सकता है जिस हद तक कि अहिंसा का प्रतिपालन हो। वही राज्य पूर्ण और अहिंसात्मक होता है जहाँ की जनता पर कम से कम मात्रा में राज्याधिकार हो। शुद्धतम अराजकता के निकट से निकट पहुँचाने के लिये वही जनतन्त्रात्मक राज्यपद्धति (डेमोक्रेसी) हो सकती है जो अहिंसा पर आधारित हो। यूरोप की डेमोक्रेसिया भरी समझ के मुताबिक, डेमोक्रेसी भाव के विपरीत ही हैं। पूर्ण अहिंसा उस समय तक असम्भव है जब तक हम गरीर रूप में

हम जल तत्त्व कहते हैं उसमें यथार्थ पाचों तत्त्व इस तरह रहते हैं कि आधा भाग तो जल का होता है और बाकी आधे भाग में बाकी अन्य चार तत्त्वों का समभागीय मिश्रण रहता है। विशेष जानने के लिये देखिये "हमारा धर्म"।

स्थित है, क्योंकि हमारी स्थिति के लिये कुछ न कुछ स्थान तो लगेगा ही। जब तक तुम्हारा वाम शरीर में है तब तक पूर्ण अहिंसा केवल एक मिद्धान्त ही की बात रह जाती है जैसे कि एकलिट (रेग्यगणित) की बिन्दु या समान रेखा होती है। परन्तु हमें जीवन के प्रति क्षण में प्रयत्न करते ही रहना चाहिये।^{१६} गांधीजी का सत्य और अहिंसा वृत्त केवल मिद्धान्त रूप में ही सिक्कु कर रहने वाला नहीं था। वे उसका प्रतिपालन व्यावहारिक जीवन में भी करने थे। "यद्यपि गांधी अराजकता पर जोर देते हैं तो भी वे अन्य अराजकता-वादियों (Anarchists) की तरह राज्य प्रणाली के रहते रहते तक उसके प्रति उदासीन नहीं हैं। उनका व्यावहारिक स्वभाव उन्हें पूर्ण जनमत्तात्मक राज्य की ओर ले ही जाता है, किसी भी हालत में वे सर्ववाद (totalitarianism) को बरदाश्त करने के लिये अर्थात् विरुद्ध पक्ष को हिंसात्मक तरीके से दबाने के लिये, भले ही वह सर्व-माधारण के निकटतम स्वराज के लिये ही क्यों न हो, तैयार नहीं हैं।"^{१७}

उभयपक्षी राज्य-विहीनता का संतुलन

इससे यह सिद्ध हुआ कि गांधी जी भी राज्य-विहीन व्यवस्था अथवा अराजकता की भावना से प्रेरित थे जैसे कि मार्क्स थे। परन्तु मार्क्स के समान वे हिंसावादी नहीं थे। हिंसा बतने के बाद उस व्येय को भविष्य में प्राप्त करने की सोचना उनके लिये न केवल अमाननीय ही था बल्कि असम्भव भी था। अतः उस आदर्श स्थिति तक पहुँचने के पहले उनका कार्य आज ही से अहिंसात्मक प्रोग्राम लेकर चल निकलने वाला है। एक ओर मार्क्सवाद है, जो परिवर्तन काल में राज्य को तानाशाही के रूप में बलवान बनाकर जन-साधारण—मजदूर वर्ग ही उनकी जन-माधारण-मज्जा है—के जीवन वा स्वत्वों की रक्षा हिंसा के तरीके से करना चाहता है तो दूसरी ओर, गांधीवाद अहिंसात्मक, शान्तियुक्त तरीके के द्वारा विरुद्ध पक्षवालों की कठोरता और अनैतिकता को पिघलाकर जन-माधारण की, न कि किसी वर्ग-विशेष की, रक्षा करना चाहता है। इस तरह परिवर्तन काल में प्रेमपूर्वक सहकारिता बढ़ाते हुए जायिक और राजनैतिक क्षेत्रों में अहिंसात्मक जनतन्त्र राज्य-पद्धति गांधीवाद को मान्य है।

गांधीवाद में चतुर्मुखी स्वराज्य-मूर्ति

इस प्रकार की राज्य-पद्धति को गांधी जी स्वराज्य कहते हैं। इस स्वराज्य मूर्ति की अर्चना के बिना विज्व-सौम्य का प्राप्ति होना असम्भव है। उसके चतुर्मुख हैं, अथवा यह कहिये कि वह चतुर्दिकी है। यदि इन चार में से किसी एक की भी कमी हो गई तो वह मूर्ति खंडित और जपूज्य मानी जायगी। स्वराज्य के इन चार जगों को गांधी जी के कथनानुसार हम सूत्र-रूप में निम्न प्रकार से बताते हैं।

(१) आत्म-राज्य अथवा आत्म-नियंत्रण—यही मन्त्रा स्वराज्य है।

(२) आत्म-वक्ति अथवा प्रेम-वक्ति—निष्क्रिय अवरोध (Passive resistance) उन्ने प्राप्त करने का मार्ग है। (यही निष्क्रिय अवरोध बाद में सत्याग्रह नाम से प्रख्यात हुआ)।

(३) स्वदेशी—यह उनकी स्फूर्ति है।

(४) पद्धति-विरोध—विरोध या शत्रुता मनुष्य से नहीं बरन् उसकी कही जाने वाली मम्यता या पद्धति से है। (I bear no enmity towards the English, but I do towards their civilization)¹⁶

२८ हिन्द स्वराज्य, पृष्ठ ८६-८७ (चूँकि 'हिन्द-स्वराज्य' सन् १९०८ में लिखी गई थी और उस समय 'सत्याग्रह' शब्द की उत्पत्ति नहीं हुई थी, इसलिये 'निष्क्रिय अवरोध' (passive resistance) का उल्लेख 'हिन्द-स्वराज्य' में आया है)।

धर्म, मत और नीति का स्थान

आदर्शवाद और नैतिकता

गत अध्याय में मार्कम और गांधी की वर्ग-विहीन, राज्य-शून्य, समाज-व्यवस्था की भावनाओं के विषय में कहा जा चुका है। अब इस अध्याय में उनके बताये हुए उन दार्शनिक और नैतिक मार्गों का निरीक्षण करेंगे, जिनके द्वारा वे वर्तमान मनुष्य समाज को अपनी उपर्युक्त कल्पनात्मक व्यवस्था तक पहुँचाना चाहते हैं।

कल्पना-सिद्धांत-कर्म का सम्बन्ध

यह साधारणतः सबको विदित है कि कल्पना का उठ-बैठना एक बहुव सामग्री सी बात है। परन्तु उस कल्पना को कार्य-रूप में परिणत करने के लिये अनुसन्धान वा सिद्धान्तों का निर्धारण करना बड़ी टेढ़ी खीर होती है। फिर सिद्धान्त-निर्माण कर लेने की अपेक्षा उन्हें कार्यान्वित करना और भी कठिन होता है। अतः सकल्प से सिद्धान्त निरूपण का, और सिद्धान्त निरूपण से कर्म-क्षेत्र का अधिक महत्व सदैव से माना जाता है, क्योंकि सृष्टि ही कर्म रूप है।

समाज के चार दृष्टिकोण

कर्म क्षेत्र की विस्तीर्णता और जटिलता मनुष्य समाज की बढ़ती हुई सम्पर्कता तथा घनिष्ठता पर निर्भर रहती है। यह सम्पर्कता एवं घनिष्ठता मध्यकालीन आविष्कारयुक्त युग से अभी तक बढ़ती ही चली जा रही है। मार्कमकाल में विश्व-सम्पर्क की जितनी मात्रा थी उससे कहीं अधिक गांधी-काल के अन्त तक होती गई। गत दो महान् विश्व-व्यापी युद्धों तथा नवीनतम् वैज्ञानिक आविष्कारों आदि के फलस्वरूप सामाजिक सम्बन्ध अत्यन्त विस्तृत, गंभीर, सघन और उत्तर-दायित्वपूर्ण हो गये हैं। जहाँ विस्तार और जटिलता का प्रश्न रहता है, वहाँ कर्म-विभाग आवश्यक होता है। जिस तरह लेखक विषय-विभाग कर अपने कठिन लेख को सरल बना लेता है, पाठक अपने पाठ्य-विषय का विभाजन कर सरलता

से जव्वन कर लेता है, और उद्योगी एवं व्यवसायी अपने कृत्यों का विभाजन कर आसानी से सफलता प्राप्त कर लेते हैं, उसी तरह लोक नायक, समाज-संशोधक, अथवा अन्य समाज-सेवी भी समाज-सम्बन्धी समस्त कार्यों को सरलता और सफलतापूर्वक निपटाने के लिये समाज को भिन्न-भिन्न विभागों में विभक्त कर लेते हैं। यों तो भिन्न भिन्न दृष्टिकोण से समाज के अनेक कर्म-विभाग होते हैं, परन्तु सामान्यतः उन्हें चार प्रधान विभागों में ही विभक्त करते हैं, यथा (१) धार्मिक, (२) राजनैतिक, (३) आर्थिक और (४) सामाजिक (Social)

समाज-संशोधको का लक्ष्य

समाज-संशोधको का ध्यान इन चारों अंगों पर रहता है। इसीलिये उनकी संशोधन-योजनायें भी चतुर्विध रूप में चला करती हैं। परन्तु बहुधा देखा यह जाता है कि वे लोग उन क्षेत्रों में से किसी एक ही को अपना प्रधान या मूल क्षेत्र बना लेते हैं, और उसी की पृष्ठ-भूमि से अन्य क्षेत्रों के कार्य भी मापते जाते हैं। समाज एक है, इसलिये उसके समस्त अंग एक दूसरे से उसी प्रकार सम्बन्धित रहते हैं जैसे शरीर के अंग। विभाग केवल सहूलियत के लिये निरुद्ध कृत्रिम उपाय हैं। अतः यह जानकर ही कि एकक्षेत्रीय अथवा एकविभागीय कार्य अन्य क्षेत्रों को स्वभाविकतः प्रभावित करते हैं, समाज-सुधारक अपनी शक्ति को एकस्थित कर लेता है। कर्त्ता की शक्ति एकस्थ अथवा एक स्थान में केन्द्रित हो जाने से एक लाभ तो यह होता है कि वह प्रगाढ़ अविचल रूप में कर्त्तव्य करता हुआ सुगमता से निर्दिष्ट फल की ओर अग्रसर हो सकता है, और दूसरा लाभ यह है कि वह अपने मन्देश-प्रसार (Mission) के हेतु जनता की दृष्टि भी सहज ही अपनी ओर आकर्षित कर लेता है। ऐसा भी बहुधा देखा जाता है कि सेवा सक्ल को उद्भव करने वाली ज्ञान-प्रकाश की तीव्र और प्रखर ज्योति भी उसे किसी एक विशेष भाग से ही मिलती है। प्रमाणस्वरूप माक्स और गांधी के ही दृष्टान्त हमारे सम्मुख हैं। एक जोर आर्थिक असमानताओं में मार्क्स का ज्ञान सूर्य-प्रखर हुआ, तो दूसरी ओर नैतिक और धार्मिक ग्लानियों के बीच गांधी का।

भारतीय-दर्शन में धर्म-ईश्वर-आत्मा का ऐक्य

‘धर्म’ शब्द की व्यापकता के विषय में हम पूर्व में कह आये हैं। उस दृष्टि से प्राचीन काल से ही “धर्म” शब्द की अनेक परिभाषायें शास्त्रों में दी गई हैं। इनमें धर्म का लक्षण, स्वरूप, उसके पालन की आवश्यकता, विधि और उसके प्रमाण-

अवगत होते हैं।” इनमें से लक्षण वा स्वरूप की दृष्टि से कुछ ये हैं। (१) “धारणा-द्धर्म” अर्थात् जो धारण करे या गिरते हुए को सम्हाल ले वही धर्म है, (२) ‘सुगतौघानाद्धर्म’ अर्थात् जो सुगति पर धान करता है याने आरुढ़ करता है वह धर्म है, (३) ‘धिन्वताद्धर्म’, अर्थात् जो अशान्त एवं दुखी ससार का धिन्वन करे याने शान्ति प्रदान करे उसका नाम धर्म है।^१ और (४) ‘यतोऽभ्युदय-नि-श्रेयससिद्धिः सर्वम्’ अर्थात् जिससे अभ्युदय और मोक्ष प्राप्त हो वही धर्म है।^२ विशेष दृष्टि से ‘धर्म’ शब्द उस कर्त्तव्य का द्योतक होता है जो किसी विशेष कार्य-क्षेत्र के लिये न्याय तथा शास्त्र-सम्मत हो, जैसे कुलधर्म, वर्णधर्म, जातिधर्म, देशधर्म इत्यादि। परन्तु हमारी समझ में ‘धर्म’ की वही परिभाषा सर्वोत्तम है, जिससे उसका मूलार्थ व्यक्त किया जा सके। ‘धर्म’ शब्द संस्कृत की ‘धृ’ धातु का रूपान्तर है, जिसका अर्थ होता है ‘धारण करना’। इसलिये जो धारण करे वही धर्म है। इस परिभाषा के अन्तर्गत व्यापक और विशेष दोनों भाव व्यक्त हो जाते हैं। इसमें गिरते हुए को बचाने का भाव तथा स्थिर को स्थित बनाये रखने का भाव दोनों रहते हैं। अतः ‘धारणाद्धर्म’ यह श्री कृष्ण द्वारा की गई ‘धर्म’ की व्याख्या ही सर्वोपरि है, जिसका उल्लेख महाभारत के कर्ण पर्व में निम्न प्रकार से मिलता है।

धारणाद्धर्ममिति त्वार्द्धमर्म्मो धारयते प्रजा ।

यत्स्याद्वारण सयुक्तं सधर्म इति निश्चयः ॥

अर्थात् धारण करने से ‘धर्म’ कहा जाता है, ‘धर्म’ ही प्रजा को धारण करता है, जो धारण शक्ति से सयुक्त हो वही निश्चयपूर्वक ‘धर्म’ है।

उपर्युक्त कथन में ‘प्रजा’ शब्द का प्रयोग किया गया है। साधारणतः ‘प्रजा’ शब्द के सुनते ही हमारी दृष्टि में एक और शासक या राजा का दृश्य उठ खड़ा होता है, और दूसरी ओर छासितो या प्रजागण का। परन्तु मूलार्थ की दृष्टि से ‘प्रजा’ शब्द ‘प्र’ उपसर्ग के साथ ‘जन’ धातु से बना है, जिसका अर्थ होता है ‘जन्म होना’, ‘उत्पन्न होना’ या ‘प्रकट होना’। इसी मूलार्थ की दृष्टि से ब्रह्मा-सत्ता को ‘प्रजापति’, और समस्त सृष्टि को ‘प्रजा’ कहा गया है। यथा “सह्यज्ञा प्रजा सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः” अर्थात् प्रजापति ब्रह्मा ने आदिकाल में त्याग

१. कल्याण, २४वां वर्ष, अंक ३, पृष्ठ १००९ (लेखक योगनाथ जी)

२. कल्याण, २४वां वर्ष, अंक ३, पृष्ठ १००९ के आधार पर

३. धर्म-विज्ञान (खंड १), पृष्ठ ९।

विधि (self-sacrifice) के साथ प्रजा को रचकर कहा ।" अब इसी तरह 'मृष्टि' शब्द का मूलार्थ देखा जाय, तो विदित होगा कि वह 'मृ' धातु का रूपान्तर है, जिसका अर्थ होता है 'सरकना' अथवा 'क्रमानुगत वर्तना'। अतः प्रात्वर्थ की दृष्टि से 'प्रजा' और 'मृष्टि' में कोई भेद नहीं है। दोनों में क्रमानुगत विकास का भाव रहता है। इसलिये यह निश्चय होता है कि जो सर्व प्रजा या सर्व मृष्टि का व्यापक और वैयक्तिक रूप में आधार हो—स्तम्भ हो, अर्थात् जो उसे प्रारण करने वाला हो, वही धर्म है। सर्व-सृष्टि की यह आधार रूप-धर्म-रूप शक्ति अनेक भाव वाची शब्दा द्वारा कही जाती है, जैसे वसु या वासुदेव अर्थात् वह जो सब में वसे या वाम करे ('वस्' धातु का अर्थ होता है 'रहना' या 'वाम करना'), 'विष्णु' अर्थात् जो सब में प्रवेश कर ('विश्' धातु का अर्थ होता है 'प्रवेश करना'), अथवा ईश्वर या परमेश्वर अर्थात् जो सब में श्रेष्ठ हो ('ईश' का अर्थ होता है 'स्वामी' या 'अविपत्ति' और 'वर' का अर्थ है 'श्रेष्ठ')। इसी को अद्वैतवादी अमेद रूप से कही 'आत्मा' और कही 'परमात्मा' कहते हैं। उनकी दृष्टि में सर्वत्र एक ही सत् है। जिस प्रकार आकाश तत्त्व घट में रहने से भी अविच्छिन्न अर्थात् छिन्न-भिन्न नहीं होता उसी प्रकार यह सत् हर पदार्थ में—चाहे वह जड़ हो या चेतन—अनविच्छिन्न रूप से विद्यमान रहता है। व्यक्ति-व्यक्ति में कोई भेद नहीं रहता। भिन्नता या अनेकता में ऐक्य का ही साम्राज्य जो देखता है वही यथार्थ में देखता है। भारतीय दर्शन में यह सिद्धान्त इतनी बाहुल्यता से पाया जाता है कि जहाँ देवी वहाँ मन्त्रों में, मूत्रों में, आख्यानो में, वैज्ञानिक तत्व ज्ञानों आदि में उसी का प्रतिपादन, समर्थन आदि मिलता है, जिनका यहाँ उल्लेख करना आवश्यक नहीं है। गरज यह कि यथार्थ में आत्मा एक है, हालांकि भ्रमवश वह भिन्न भिन्न व अनेक रूपों में प्रतीत होती है। यही संक्षिप्तत आत्म-स्वरूप है, जिसके विषय में अन्यत्र आवश्यकतानुसार अधिक चर्चा करेंगे। उपर्युक्त विवेचन से यह सिद्ध हुआ कि भारतीय दर्शन-शास्त्र के अनुसार धर्म, ईश्वर और आत्मा पर्यायवाची शब्द हैं।

धर्म की मत, नीति और रिलीजन (religion) से भिन्नता

भारतीय दर्शन वा नीति-शास्त्रों में धर्म-वृत्त, मत्स्य, अहिंसा आदि पर दो दृष्टियों से विचार किया हुआ पाया जाता है। एक वह रूप जो दशा-देश-काल आदि के अनुसार परिवर्तित हो जाय, अर्थात् जो परिस्थितियों आदि से अविच्छिन्न

या छिन्न-भिन्न हो जाय, और दूसरा वह रूप जो उससे अविच्छिन्न न होवे, अर्थात् जो सदा एकसा रहे। अविच्छिन्न होने वाले को कभी कभी नियम का अपवाद (exception) कहते हैं, कभी उसे 'अल्प' विशेषण से युक्त करके बोलने लगते हैं, और कभी बिना किसी विशेषण के ही कहते हैं। इसके विपरीत अन-विच्छिन्न होने वाले को 'महा' विशेषण के साथ बोलते हैं, जैसे पातञ्जलि ने 'अल्पवृत्त' और 'महावृत्त' के विषय में समझाते समय 'महावृत्त' के बारे में कहा है, 'जातिदेश काल समयानविच्छिन्न सार्वभौमा महावृत्ता'।^५ कहने का तात्पर्य यह है कि भारतीय शास्त्र-धर्म, ईश्वर, आत्मा ही को नहीं, बल्कि 'ब्रह्म' तक को कही कही महा, महान् या महत्, अथवा पर या परम विशेषणों से विभूषित करके सर्वसाधारण का लक्ष्य उनकी सर्वश्रेष्ठता की ओर ले जाते हैं। जैसे महावर्म, परमेश्वर (परम + ईश्वर), परमात्मा (परम + आत्मा), परब्रह्म या परब्रह्म इत्यादि। यह सब एक प्रकार का शब्द-जाल ही है, जो भाषा अपनी निर्वलता और अपूर्णता के द्वारा पूर्णता को वाच लेने के अभिप्राय से रचा करती है। यथार्थतः सत एक है, वही धर्म है वही ईश्वर है—वही आत्मा है। इसी दृष्टि से यह कहा गया है कि "आर्य-शास्त्र में धर्म और अवर्म के सिवाय कोई तीसरी वस्तु नहीं बताई गई है। यही धर्म की व्यापकता का लक्षण है। आजकल हम धर्म के इस व्यापक लक्षण को भूलकर उसे अति सकीर्ण 'रिलीजन' (religion) या 'मजहब' समझ बैठे हैं।"^६ जब हम धर्म को जाति-देश-दशा-कालादि से अविच्छिन्न देखते हैं अर्थात् जब हम परिस्थितियों के कारण उसके शाश्वत-सनातन व्यापक सिद्धान्तों में हेर-फेर कर उन्हें विकृत करने लगते हैं तब वह धर्म-सत्ता से च्युत होकर 'मत' का रूप धारण कर लेता है। दशा, देश, कालादि के साधे में ढला हुआ नीति समूह ही 'मत' होता है। नीति शब्द का प्रयोग भिन्न-भिन्न अर्थों में किया जाता है जैसे अर्थनीति, राजनीति इत्यादि। ऐसे स्थानों में आजकल की भाषा में हम उसका अर्थ पालसी (Policy) कहकर करते हैं। परन्तु 'मत' के अन्तर्गत जो नीति समूह निर्धारित किया जाता है उसे धर्म नीति कहते हैं। इसमें वैवाहिक, साम्प्रतिक, कौटुम्बिक आदि नियमों तक का सम्मिश्रण कर डाला जाता है। अंग्रेजी भाषाविद इन्हे 'मॉर्ल्स' (morals) कहते हैं। इससे यह प्रकट होता है कि धर्म और नीति में, चाहे वह धर्म-नीति ही क्यों न कही जाय, बहुत बड़ा भेद है। इसी भेद को ध्यान में रखकर सम्भवतः तर्क-शिरोमणि योगनाथ जी ने यह

५ योग-दर्शन, २।३१

६ धर्म-विज्ञान, पृष्ठ ७

कहा है कि वस्तुतः धर्म और मत में बड़ा अन्तर है।—इस रहस्य को न समझने के कारण ही आजकल मत एवं धर्म के सम्बन्ध में झगड़ा चल रहा है। इसी भ्रम के कारण अनेकता का स्वभाव रखने वाले मतों का एक करने का, और एक मार्वाभौम धर्म को अनेक बनाने का प्रयत्न हो रहा है। इसी भ्रम के कारण बृद्धमत, जैनमत, ईमुमत, मोहम्मद मत प्रभृति धर्म कहे जाते हैं। जो किसी एक देश-काल में किसी एक ही प्रकार की उपामना से सम्बन्ध रखते हैं, वे धर्म नामक सब वस्तुतः मत ही हैं। धर्म तो इन सब मतावलम्बियों का भी एक ही हो सकता है और है भी। अनेकता मतों में ही हो सकती है। 'मत्यब्रूयान्' सच बोलो—इस धर्म के लिये 'हा' अथवा 'ना' का भेद नहीं हो सकता।^७ 'धर्म की इस व्यापकता पर विचार कर चुकने के उपरान्त हम कह सकते हैं कि "रिलीजन (Religion) शब्द के व्युत्पत्ति-लभ्य अर्थ से आर्य-शान्ति वर्णित 'धर्म' का पूर्ण लक्षण चरितार्थ नहीं होता है। रिलीजन शब्द re-back, ligo—to bind, that which binds one back from doing wrong अर्थात् जो शक्ति मनुष्य को पाप करने से बचावे इसी भाव का द्योतक है। नैतिक जीवन को उत्तम बनाना, पश्चिमी रिलीजन शब्द से यही अर्थ निकलता है।"^८ रिलीजन सकीर्णता का द्योतक है, धर्म व्यापकता का। रिलीजन का लक्ष्य सीमित मनुष्य वर्ग और बद्ध हुआ तों, मानव मात्र रहता है, परन्तु धर्म का लक्ष्य न केवल मानव ही वरन् प्राणी मात्र रहता है। रिलीजन मानुषिक नैतिकता का विचार सग्रह है, धर्म मनुष्य मात्र में विद्यमान ईश्वरत्व का बाह्य प्रकट स्वरूप है।^९ धर्म से भिन्न रिलीजन के इस भाव को अब हम आवश्यकतानुसार धर्मवाद या धर्म-मत कहकर प्रकट करेंगे।

दार्शनिकों के भेद-उपभेद

(१) ईश्वरवादी

रिलीजन सकीर्ण होने पर भी दर्शन-शून्य नहीं। दर्शन तो उसका प्राण ही है—उसकी आत्मा ही है। जब पूछा जाय तो रिलीजन तत्कालीन दर्शन-पराकाष्ठा का प्रत्यक्ष रूप होता है। प्रत्येक रिलीजन का आधार भाव (Idea)

७ कल्याण, वर्ष २४, अंक ३, पृष्ठ १०१०।

८. धर्म-विज्ञान, पृष्ठ ७

९ "Religion is the manifestation of the Divinity already in man" स्वामी विवेकानन्द।

या आदर्श (Ideal) रहता है। चूँकि मनुष्य त्रुटियों और कमजोरियों का घर है अथवा वह अपूर्ण है, इसलिये प्रत्येक रिलीजन एक ऐसे पूर्ण आदर्श की स्थापना करता है, जिसमें काम-श्रम-लोभादि मानुसिक कमजोरियाँ नहीं रहती। यह आदर्श निरा काल्पनिक नहीं। वैज्ञानिक विधियों और साधनों को करते हुए अभ्यस्त होते होते उसकी समीपता या तदनुरूपता प्राप्त होने योग्य है। इस आदर्श को भिन्न भिन्न भाषाओं में भिन्न भिन्न नाम देते हैं। जैसे ईश्वर, गाड (God) या अल्लाह। कोई उसे गुणातीत निर्गुण मानते हैं, इसलिये उसे द्रष्टा-मात्र कहकर यह बताते हैं कि वह सृष्टि-कार्य का निमित्त कारण रूप है। कोई उसे सगुण रूप कहकर यह बताते हैं कि वही उपादान कारण रूप होकर सृष्टि का कर्ता-वर्ता-हर्ता है। इन आदर्श-वादियों को ईश्वरवादी (Theists) कहते हैं, और ईश्वरवाद को अंग्रेजी में थियोलॉजी (Theology) कहते हैं। तत्त्व-ज्ञान अर्थात् दर्शनशास्त्र सामान्यतः कठिन विषय होता है। इसलिये साधारण-जन के समझाने के हेतु ईश्वर सत्ता को व्यक्तिवाचक रूप देकर सरल भाषा में ज्ञान कराया जाता है, जैसा कि “ईसाई धर्म-पुस्तकों में वर्णन है कि ईश्वर ने पंचमहाभूतों को और जगम वर्ग के प्रत्येक प्राणी की जाति को भिन्न भिन्न समय पर पृथक् पृथक् और स्वतंत्र निर्माण किया है।” इसी तरह भागवत-पुराणादि, हिन्दू-ग्रन्थों में पाया जाता है। इस व्यक्तित्व को कही कही इतना व्यावहारिक रूप दिया हुआ पाया जाता है कि ईश्वरीय कारणों का पूर्णश अथवा अंशत आरोप श्रेष्ठ पुरुषों पर करके उन्हें अवतार, पैगम्बर, ईश्वर का एकमात्र पुत्र आदि कहने लगते हैं। फिर अज्ञात साधारण जनता शब्द-जाल में फँसकर गुरुडम या पोपलीला के चक्कर में पड़ने लगती है।

एक ओर व्यावहारिक दृष्टि से ईश्वर-सम्बन्धी ज्ञान का लोप होता है, तो दूसरी ओर, दार्शनिक दृष्टि से भी भ्रमोत्पादक मत-मतान्तर खड़े किये जाने लगते हैं। भारतीय दर्शन में इस प्रकार के मतभेद अद्वैतवाद, द्वैतवाद, विशिष्टाद्वैत और द्वैताद्वैत के नाम से प्रसिद्ध हैं। उनके विषय में संक्षेप उल्लेख करना ही पर्याप्त होगा। वेदान्ती अर्थात् अद्वैतवादी सर्वत्र एकत्व का प्रतिपादन करते हैं। वे दृश्यमान जगत् को भ्रम-मात्र कहते हैं, और जीवात्मा और परमात्मा में कोई भेद नहीं मानते। इसके विपरीत वे दार्शनिक हैं जो जगत् को माया (भ्रम) तो कहते हैं, पर उसके व्यावहारिक महत्व के कारण उसकी उपेक्षा करना उचित नहीं समझते, इसलिये वे विशिष्टाद्वैत (विशिष्ट-अद्वैत) कहलाये। परन्तु तीसरे वे हैं, जो जगत् को निरा-भ्रम नहीं कहते, बल्कि उसे ईश्वर (ब्रह्मा) का कार्य या गुण मानकर उसके अस्तित्व

को सत्य मानते हैं, इसलिये वे 'द्वैतवादी' कहलाते हैं। ये लोग ईश्वर और प्रकृति दोनों को सत्य मानते हैं। जब द्वैत और अद्वैतवाद का बखेड़ा बड़ा तो निम्बार्काचार्य ने दोनों का समर्थन किया। उन्होंने कहा यह मतभेद केवल दृष्टि-भेद का कारण है। इससे उनका मत 'द्वैताद्वैत' द्वैत + अद्वैत कहलाया।^{११}

(२) जड़वादी या भौतिकवादी

इस ईश्वर-वाद की नारगमित वैज्ञानिकता की जाच न कर सकने के कारण कुछ लोगो ने उसके विरुद्ध जावाज उठाई। परिणामस्वरूप कुछ अपने आपको नास्तिक या निरीश्वरवादी (atheists) कहने लगे, कुछ ढुलमुल्यकीन अनिश्चितवादी (agnostics) हो गये, और कुछेक भौतिक उत्क्रान्तिवादी या विकासवादी (Evolutionaries) बन गये। उत्क्रान्तिवाद ने सृष्टि-उत्पत्ति के सम्बन्ध में विरोध स्थापित प्राप्त की। आधुनिककालीन उत्क्रान्तिवादियों में में डार्विन का नाम सबसे अधिक प्रख्यात है, जिन्होंने मनुष्य को बन्दर की सन्तति बताया है। इटली के एक प्रसिद्ध प्रोफेसर वा लेखक लेवरियोला ने, जो डार्विनवाद का कट्टर विरोधी था, १९वीं सदी के अन्त में लिखा था कि "यह डार्विनवाद-राजनैतिक और सामाजिक-एक बीमारी सी हो गई है, जो कई वर्षों से कई एक विचारशील पुरुषों एवं समाजवाद के अनेक पोषकों और विरोधियों के मन पर आक्रमणकारी बन बैठा है। इतना ही नहीं, बल्कि फैशन-विल आदत के समान व्यावहारिक राजनीतिज्ञों की भाषा तक पर उसका प्रभाव हो गया है।"^{१२} इस विकासवाद में प्रकृति ही आदर्शरूप है, अर्थात् सारी सृष्टि की कर्त्री, धर्त्री, हर्त्री प्रकृति ही रहती है। इनकी समझ में प्रकृति स्वाधीन है, पराधीन नहीं। वे न 'पुरुष' की स्थिति मानते हैं, न 'पुरुषोत्तम' की।^{१३} प्रकृतिरूपी 'क्षेत्र' ही सब कुछ है 'क्षेत्रज्ञ' कोई चीज नहीं।^{१४} गुणमयी प्रकृति ही सृष्टि-चक्र घुमाती रहती है, उसे बन्द कर देनेवाली 'गुणातीत' कोई दूसरी शक्ति नहीं।^{१५} इन्हीं लोगो को पार्थिव, पृथ्वीवादी, भौतिकवादी, जड़वादी या प्रकृतिवादी कहते हैं। अंग्रेजी में

११. विशेष जानने के लिये 'हमारा धर्म और उसकी वैज्ञानिक रूप-रेखा' के आठवें अध्याय में 'ईश्वर और अनीश्वरवाद' शीर्षक विषय को पढ़िये।

१२ Materialist Conception of History, p 15

१३ गीता, अ० १५

१४ गीता, अ० १३

१५ गीता, अ० १४

इन्हे 'materialists' या naturalists कहते हैं। इन भौतिकवादियों के भी भिन्न भिन्न मत हैं। वे तीन प्रकार के हैं —

(क) अव्यक्तवादी

वे हैं, जो केवल अव्यक्त प्रकृति ही को मूल में मानते हैं। यह अव्यक्त प्रकृति गुणमयी होती है। कपिल के सांख्य में इन गुणों को तीन विभागों में विभक्त कर दिया है यथा, सत, रज, तम। जब ये गुण सम अर्थात् अविकृत रहते हैं तब साम्यावस्था कहलाती है। इन गुणों में विकृति आना ही सृष्टि है। गुण-गुणों में ही वर्तते रहते हैं। गरज यह कि इन लोगों के अनुसार केवल एक अव्यक्त प्रकृति ही सब कुछ है। तिलक ने इस मत को जडाद्वैत (जड + अद्वैत) वाद कहा है, जिसे वेदान्ती चैतन्य अद्वैतवाद से बिल्कुल भिन्न समझना चाहिये। उन्होंने कहा है कि "दी रिडिल आफ दी यूनीवर्स" (The riddle of the universe) के रचयिता हेकल के सदृश कुछ पंडित यह मानकर कि जड पदार्थों से ही बढ़ते-बढ़ते आत्मा और चैतन्यता की उत्पत्ति हुई, जडाद्वैत का प्रतिपादन करते हैं।^{११}

(ख) व्यक्तवादी

वे हैं जो केवल व्यक्त अर्थात् प्रकट प्रकृति ही को सब कुछ मानते हैं। उनकी समझ में, 'प्रकृति' शब्द ही इस बात का द्योतक है कि उसमें सदा 'कृति' बनी ही रहती है। जहां 'प्रकृति' है वहां भला 'अकृति' या 'निष्कृति' कैसे हो सकती है। ये दोनों विरोधात्मक बातें एक साथ नहीं रह सकती। अतः जब ससार को हम व्यक्त देख रहे हैं, जो उसका स्वभाव है, तो उसे 'अव्यक्त' नहीं कह सकते। जो कुछ न्यायादि आदर्श रूप हमें दिखाई देते हैं, वे इस व्यक्त सृष्टि के परिणामस्वरूप हैं। उनकी दृष्टि में भाव या आदर्श सृष्टि के पूर्वगामी नहीं बरन् उसके अनुगामी होते हैं।

(ग) व्यक्ताव्यक्तवादी

वे हैं जो व्यक्त और अव्यक्त प्रकृति के दोनों रूपों को मानते हैं। उनका कहना है कि जिसमें 'कृति' का गुण है या जिसमें 'कृति' की शक्ति है उसमें 'अकृति' की शक्ति भी रहना अस्वाभाविक नहीं। इसलिये उनके मतानुसार जब जी चाहे तब, प्रकृति-स्थित गुण वर्तने लगते हैं, और जब जी चाहे तब, वे अपने आप वन्द हो जाते हैं। इसलिये इनकी समझ में भाव या आदर्श से भौतिकता प्रभावित होती है, और

भीतिकृता से वे प्रभावित होते रहते हैं। गरज यह कि भूत जीर भाव एक दूसरे से सम्बन्धित रहकर एक दूसरे पर अक्षर डालते रहते हैं, जिसके कारण उभयपक्षीय क्रियायें-रूपादि परिवर्तित होते रहते हैं।

(३) आत्मवादी

ईश्वरवाद और भीतिक या जडवाद के अतिरिक्त एक तीसरा वर्ग दार्शनिकों का और है, जो आत्म या अव्यात्मवादों कहलाता है। उसके मतानुसार जडवादी इस बात को मूल जाते हैं कि प्रकृति स्वयं मशीन के अनुसार जड है। जडवादियों का यह तर्क जो ऊपर (२ ख) में बताया गई है महत्वपूर्ण है कि जहा प्रकृति है वहा निष्कृति का कहना विरोध भावात्मक बात हो जाती है। परन्तु यह भी निश्चयपूर्वक अनुभव सिद्ध है कि मनुष्य प्राकृतिक गुणों को अपनी इच्छानुसार, भले ही वह अल्प-क्षणिक क्यों न हो वन्द कर लेता है याने रोक सकता है। यह भी अनुभव सिद्ध प्रत्यक्ष प्रमाण है कि योग-भावनाओं के अभ्यास से उसे वन्द करने का समय बढ़ाया जा सकता है। जब प्रकृति अपने आप निष्क्रिय नहीं हो सकती और फिर भी वह निष्क्रिय होती हुई पाई जाती है तब निश्चय ही उससे परे—उसके अतिरिक्त कोई दूसरी शक्ति उससे अविक वलवान होना ही चाहिये जो उसे निष्क्रिय कर सकती है। इसी शक्ति का नाम है, 'चेतना' या 'चैतन्य'। प्रकृति को यदि क्षेत्र कहें, तो उसे क्षेत्रज्ञ कहेंगे, और प्रकृति को गरीर कहें तो उसे आत्मा कहेंगे। यह आत्मा ही है, जो सब जड-भूतों की तह में तैजोमय स्फुरन या स्फुल्लिंग रूप से सर्वत्र प्रविष्ट है, जिस के कारण मुर्दा प्रकृति सजीवता लिये हुए छटपटाती रहती है। आत्मा को अंग्रेजी भाषा में soul या spirit कहते हैं, और आत्मवादी को spiritualist। आत्म या अव्यात्म शास्त्र को metaphysics कहते हैं, जो नैतिक शास्त्र अर्थात् moral science या ethics से भिन्न है। जब हम सृष्टि के व्यक्तित्व को छोड़ सर्वत्व का विचार करते हैं तब हमारे सामने प्रकृति और आत्मा दोनों का विश्वव्यापी रूप झलकने लगता है जिसे अंग्रेजी में क्रमशः Universal Nature और Universal Spirit कहते हैं। प्राकृतिक और आत्मा के सम्बन्ध को फुटकर फुटकर पदार्थ में न देखकर इकजाई मारे विश्व में देखने की वैज्ञानिक क्रिया को एकीकरण-व्यापार या एकीकरण-पद्धति आदि (Synthetic Process) कहते हैं, जिसे गीता में 'कृत्स्नमेकागेन' (कृत्स्नम् + एकागेन) अर्थात् सम्पूर्ण को एकाग्र के द्वारा कहा है।^{१०}

मार्क्सवाद में धर्म-इश्वर-आत्मा अंग का त्याग

प्रचलित धार्मिक एवं राजनितिक सिद्धान्तों के उस समूह में दास्तात के बाद ही हमें उन बातों का ज्ञान करना पड़ेगा जो मार्क्सवाद और मार्क्सवाद में समाज के धार्मिक अंग को त्याग दिया गया है या नहीं, और यदि दिया गया है तो क्या-कितना? एक जो मार्क्सवाद धर्म-इश्वर-आत्मा का तटुष्ट प्रतिपादक है, तो दूसरी ओर मार्क्सवाद उनका तटुष्ट विरोधी। मार्क्सवाद की बात का अभी हाथ में छोड़कर हम पहले मार्क्सवाद की आवश्यकता बताएँगे।

मार्क्सवाद में न तो व्यापक धर्म को त्याग दिया गया है और न धर्म-मन या नैतिकज्ञान का, न इश्वरवाद को त्याग दिया है, और न आत्मवाद का। मार्क्स ने तो कहा तब कह जाता है कि नैतिकज्ञान, इश्वरवाद और आत्मवाद न केवल गर्भीय दार्शनिकता (Solemn philosophy) में रहित हैं, बल्कि वे तमोजी जैसी मत्तार्च्यवादी-भ्रमोन्मत्तता (intoxicated speculation) में भरे हुए हैं।^{१८} उतना ही नहीं, मार्क्स उन अधिभौतिकवादियों में से है जो केवल व्यवहारकृति ही का मत कुछ का मूलभूत मानते हैं और जिनका अभिप्राय वर्णन ऊपर रूपग २ (ग) में किया गया है। वह कहना उचित होगा किन ० २ (ग) में वर्णित व्यवहारवाद का जन्मदाना मार्क्स की है। यदि जन्मदाना नहीं तो कम से कम वह निन्द्य है कि उसने अपनी अनाथ प्रभावशाली ऐतिहासिक तत्त्व-पद्धति के हाथ उठाया ज्येष्ठ दृष्टान्तपूर्ण परिष्कार किया है। मार्क्स के समाजवाद में धर्म और आत्मार्थी दृष्टि, एका प्रतीत होती है कि माना यह तीन दाग की दोट-दोट रहा हो। तब व्याख्यायित मत में प्रयत्न उठता है कि धर्म, इश्वर, आत्मा-विषयक बातों का नवमुगही अदार्शनिक, निरी-अटल-अपचू है, या कि मार्क्स ही ने शक्ति तरीके से उनका अध्ययन किया, शक्ति-तर्क से उसे जाना, जो अन्ततः गहन निर्णय पर पहुँचा। या कि यह बात है कि जहाँ कान्तिकारी आधिभौतिक सिद्धान्त की परिपुष्टि और मार्ग की गहराई के लिये ही उसे उनका त्याग करना अनिवार्य हो गया।

मार्क्सवाद में उपरोक्त अंग के त्याग के कारण और उनकी समीक्षा

इतिहास की गाँधी पर और नैदानिक विचार में यह मिश्र होता है कि जब किसी महान् पुण्य के अन्तर्गत में कोई कान्तिकारी भाव उठता है तब वह उसकी पूर्ति के लिये हर दृष्टिकोण में प्रयत्न करता है, और हर क्षेत्र में चाहे वह तर्क-

क्षेत्र हो या कर्म-क्षेत्र, धूम-धाम कर जपने मुख्य मिद्धान्त पर आ पहुँचता है। जिस तरह गीता के रचयिता वेदव्यास गीता में दीड-दीड कर अनासक्ति योग पर पहुँच जाने हैं, जिस तरह गांधी धूम-धाम कर सत्य और अहिंसा पर आ पहुँचते हैं, उसी तरह मार्क्स दीडे-छटे पूँजीपति और मजदूर वर्ग के संघर्ष की बात करने लगते हैं। क्रान्ति की सफलता मानसिक, शारीरिक और कार्मिक दृढ़ता पर निर्भर रहती है। यह हमें विदित हो ही गया है कि जिन समय मार्क्सवाद की उत्पत्ति हुई उस समय मार्क्स के दृष्टिकोण से रिलीजन के नाम पर यूरोप भर में पापाचार फैला हुआ था। वही पोप-क्लर्जी आदि आचार्य वर्ग, जो धर्म-मशाल को लेकर चलने वाले कहे जाते थे, साम्राज्यो, नामन्तो एवं पूँजीपतियों (बुर्जुओं) के प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से महायक बने हुए थे। इतना ही नहीं, उनमें से अनेको स्वयं पूँजीपति भी थे। दोनों तरह से वे गरीब मजदूर वर्ग के सहायक न बन उनके गलाघोटू का काम करते थे। अतः इन शोषकों के प्रति मार्क्स का स्वाभाविक उतना ही विरोध हुआ जितना पूँजीपति आदि अन्य शोषकों के प्रति था। इसलिये उसने उनके विरुद्ध भी श्रमजोषियों के उठ खड़े होने की विगुल फूक दी। चर्च रिलीजन का बाह्य प्रतीक था, और उससे सम्बन्धित आचार्य वर्ग पोपादि उस धर्म-मत के ध्वजावारी माने जाते थे। जैसा कि समार में प्रायः सब जगह पाया जाता है, यूरोप में भी स्वाभाविकतः अपढ़, अल्प शिक्षित, निर्वन, निम्नवर्ग के लोगों में धर्म के बाह्य प्रतीक चर्च और उसके ध्वजावारी आचार्य वर्ग में यही आस्था और भक्ति थी। श्रमिक वर्ग के हृदय से इस श्रद्धा और भक्ति के हटाये जाने पर ही वे मार्क्स के क्रान्तिकारी दल में सम्मिलित हो सकते थे। इसलिये, हमारी अल्प बुद्धि के अनुसार मार्क्स ने उस मूलाधार को ही उखाड़ देना उपयुक्त समझा होगा जिन पर चर्च और इन ध्वजाधारियों का अस्तित्व ही निर्भर था। जिस प्रकार पूँजीपतियों को नेस्त-नाबूद करने के लिये उसने उनके प्राणरूप 'व्यक्तिगत सम्पत्ति' (Private Property) के मिद्धान्त को ही निकाल कर फेंक देने के लिये बीड़ा उठाया, उसी प्रकार इस धार्मिक प्रथा और पलटन को जीवित रखने वाले प्राणस्वरूप धर्म मिद्धान्त को भी मिटा डालना आवश्यक समझा होगा। वह धर्म-मिद्धान्त क्या था? वही धर्म-मत (Religion), वही ईश्वरवाद (Theology), वही आत्मवाद (Spiritualism or Soulism) जिन्हें मार्क्स ने गपोडवाजी कहा है। इसके अतिरिक्त पाठकों को यह भी स्मरण रखना चाहिये कि मार्क्स ने मारे विश्व समाज को केवल दोवर्गीय बनाकर रखा था याने पूँजीपति और श्रमिक वर्ग, अथवा शोषक और शोषित। तृतीय वर्ग का रहना निश्चय ही उनकी द्विवर्गीय क्रान्ति में बाधक मिद्ध होता। यह तो निश्चय था कि इस आचार्य वर्ग के सभी लोग पूँजीपति नहीं थे अथवा सभी पूँजीपतियों के महायक

भी नहीं थे। तब फिर सभी को पूंजीपतियों की श्रेणी में नहीं रखा जा सकता था। ऐसी स्थिति में उस वर्ग के प्रति जो श्रद्धा और भक्ति थी वह पूर्णतः नष्ट नहीं हो सकती थी। पूर्णतः नष्ट न होने पर वे लोग अपने प्रति वर्ती जाने वाली श्रद्धा और भक्ति का लाभ उठाकर मजदूर या निम्न वर्ग के लोगों को अपनी ओर आकर्षित करते तथा उन्हें बहकाते रहते जिसके फलस्वरूप एक ओर तो क्रान्ति के प्रसार में बाधा आती, और दूसरी ओर उसे लम्बे अरसे तक निर्वलता का मुकाबला करना पड़ता। ऐसी स्थिति में, हमें प्रतीत होता है, मार्क्स ने उस वर्ग के मूलाधार पर कुठाराघात करना ही अनिवार्य समझा हो, क्योंकि यह जगत्-प्रसिद्ध मत्वाकित है कि 'न रहेगा वाम तो न चजेगी दामुरी।'

यह हमारी मूर्ख है। हमारे पास सिवाय पूर्वोक्त सम्भावित तर्कों के कोई दूसरे लेख का प्रमाण नहीं है। अतः सम्भव है कि कोई मार्क्सवादी यह कह बैठे कि केवल किमी युक्ति के आधार पर मार्क्स जैसे व्यक्ति की मत्वाकित जीवनी पर लाइन लगाना न्यायोचित नहीं है। परन्तु यह तो हम सभी जानते हैं कि दुनिया के सभी वाद-युक्तियों और उक्तियों पर चर्चे किये जाते हैं। उन्हीं के द्वारा वे जीवित रखे जाते हैं। इसलिये उन्हीं शस्त्रों से उस पर आक्रमण भी किया जाता है। जब पक्ष विपक्ष के बीच में शाब्दिक तनातनी मच जाती है तभी वह वाद-विवाद कहलाने लगता है। मार्क्स ने स्वयं सारे मार्क्सवाद को एक उक्ति पर टांगा है और वह है 'परस्पर विरोधिनी दो शक्तियों का मघर्ष—द्विवर्गीय समाज में क्रान्ति'। अपनी इसी मूल उक्ति की पुष्टि के लिये मार्क्स ने ऐतिहासिकता की पुट दी हुई, तथा युक्तियों की आँढनी उड़ाई हुई, उक्तियों की ही जहा देखो वहा भगमार की है, महा तक कि प्राचीन तथा तत्कालीन प्रायः सभी समाज सम्बन्धी विचारधाराओं और संस्थाओं को उन्होंने प्रतिक्रियावादी और शत्रुरूप कह कर छोड़ा है।

मान लो कि हमारी उपरोक्त युक्ति और उक्ति दोनों गलत है, अथवा हमें उनके उपयोग करने का अधिकार नहीं है, तो फिर हम यह सिद्ध करने का प्रयत्न करेंगे कि मार्क्सवाद का यह प्रतिपादन करना कि ईश्वर और आत्मा सजा तर्क-शून्य, दर्शन-शून्य नशेदियों जैसी गपोडवाजी है, नितान्त बेसिर-पैर की बात है। मार्क्स का वह दृष्टिकोण ही काना है, जिसके आधार पर उन्होंने ईश्वर और आत्मा मजाओं को निराधार बताया है। उनके तर्क क्षेत्र में 'मन' (mind), 'मस्तिष्क' (brain) और 'चेतना' (consciousness) के परे दूसरा कोई तत्व नहीं दिखाई देता, जब कि भारतीय दर्शन में अत्यन्त प्राचीन काल से यह माना जा रहा है—नहीं, वैज्ञानिक ढंग से सिद्ध किया जा रहा है—कि इन सब के मूल में 'सत्' है। 'चित्' अर्थात् 'चेतना' तो मय 'आनन्द' के उसके अमिट लक्षण है।

अतः भारतीय दर्शन में मत् + चित् + आनन्द (मच्चिदानन्द) ही सर्वोपरि कहा गया है। इस 'मत्' की चिर-माथिन प्रकृति है जो अव्यक्त और व्यक्त रूप में जानी जाती है। 'अव्यक्त प्रकृति', और 'अहंकार' आदि 'व्यक्त प्रकृति' के विषय में तात्त्विक दृष्टि से आगे कहा जायगा, जहाँ यह बतावेगे कि 'मन' के पूर्व अहंकारादि दूसरे तत्त्वों की स्थिति में इन्कार नहीं की जा सकती। यहाँ यदि केवल एक मोटी सी बात पर ध्यान दिया जाय तब भी मार्क्स का दृष्टिदोष—तर्कदोष—क्षलक उठता है। जिस ऐतिहासिक और स्वाभाविक विकास-क्रम को देखकर उन्होंने अपने सिद्धान्तों का निर्धारण किया है, वह केवल बाह्य-स्थूल-कृतियों का है। जो प्रत्यक्ष है, उसका अप्रत्यक्ष रूप—उसकी अप्रत्यक्ष स्थिति अवश्य होती है इसी बात को यदि शास्त्रीय भाषा में कहें तो यह कहा जायगा कि जहाँ भाव है वहाँ सत् अवश्य होना ही चाहिये।^{११} बिना अप्रत्यक्ष के प्रत्यक्ष नहीं होता। बीज में अकुर उगने के पहले उगने की अव्यक्त शक्ति है। अकुर स्पष्ट या व्यक्त (patent) है, तो वह शक्ति गुप्त या अव्यक्त (latent) है। एक स्थूल है, तो दूसरी सूक्ष्म। यदि सूक्ष्म न हो, यदि अव्यक्त (latent) न हो, तो स्थूल, व्यक्त, या आकृति कहा से आ जाय। मच पूछा जाय तो अकुर उस अव्यक्त शक्ति की क्रमिक श्रेणी का एक अत्यन्त स्थूल व्यक्त रूप है, हालांकि हमारी स्थूल ज्ञानेन्द्रियों को वह अत्यन्त सूक्ष्म प्रथम स्वरूप प्रतीत होता है। उसके पूर्व-क्रम विकास को जानने के लिये हम सावध-हीन रहते हैं। ज्ञान—सावध-हीनता के कारण किसी वस्तु विशेष के अस्तित्व को अस्वीकार करना, उसकी ओर लक्ष्य न देना अथवा उसके सम्बन्ध में दूसरों के द्वारा की गई जानकारी को अलकृत जोरदार भाषा में दर्शन धून्य, नशेडो-जैसी गपेंडवाजी कहकर टाल देना न बुद्धिमत्ता का लक्षण है और न न्यायपरकता का। यही त्रुटि मार्क्सवाद के विकासक्रम में है। वह केवल एकतरफा-स्थूलता-प्रत्यक्षता का विचार करता है, और दूसरे तरफ की याने सूक्ष्मता-अव्यक्तता को छोड़ जाता है, अर्थात् वह अपूर्ण ही को पूर्ण समझ लेता है। वह भ्रमवश ठीक उसी प्रकार स्थूल से सूक्ष्म की उत्पत्ति बताता है जैसे कोई रेलगाड़ी वायुयान में बैठा हुआ अपने आप को स्थिर समझे और पृथ्वी तथा उस पर स्थित पदार्थों को चलायमान। उसमें मन, मस्तिष्क और चेतना के पूर्व के विकास-क्रम को भुला दिया गया है। वह यह नहीं समझता कि विकास-वाद में 'उत्पत्ति' शब्द (Production) भ्रममूलक होता है। वादलों के अन्वकार के हट जाने पर सूर्य उत्पन्न नहीं हुआ करता,

१९ गीता, २।१६ "नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सत" अर्थात् असत् का कहीं भाव नहीं होता, और सत् का कहीं अभाव नहीं होता।

वर्त्मक प्रकट (manifestation) हुआ करता है। इन्हीं कारणों से उसने ईश्वर और आत्मा-सत् को उठा दिया है। फलतः उसमें समाज के सर्वोपरि धर्म अग का विच्छेदन कर उसे तीन टांग का जीववारी बना डाला है। मार्क्सवाद के दार्शनिक नैतिक क्षेत्र को धर्म-क्षेत्र से भिन्न समझना चाहिये। इसी भिन्नता को सम्भवतः ध्यान में रखने के कारण एम० एन० राय ने, जो मार्क्सवाद पर प्रमाणस्वरूप माने जाते हैं, कहा है कि "जिसे हम मार्क्सवादो समाजवाद (Marxian Socialism) कहते हैं उसको तीन विभागों में विभाजित किया जा सकता है—यद्यपि इन तीनों में से किसी एक भाग को अन्य दो भागों से अलग नहीं किया जा सकता। ये तीन विभाग हैं (१) दार्शनिक जिसे द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism) भी कहते हैं, (२) आर्थिक और (३) राजनैतिक"।^{१०}

मार्क्सवाद में विकास के तीन दृष्टिकोण

अब देखिये, यह है उसका विकासवाद। पहले हम प्राकृतिक विकास को ही देखेंगे, फिर आर्थिक विकास को, तत्पश्चात् ही नैतिक विकास पर दृष्टि डालना उपयुक्त होगा, क्योंकि तीनों पर एक साथ ध्यान दिये बिना मार्क्सवाद को उपरोक्त कसीटी पर कमना उचित न होगा।

(१) प्राकृतिक (आकृति-विकास)

डाविन आदि आविर्भौतिक विकासवादियों का विकास सम्बन्धी विवरण ही मार्क्सवादियों को मान्य है, जो नक्षेपत मार्क्सवाद के भौतिक सिद्धान्त पर लिखे हुए प्रायः सभी छोटे-बड़े ग्रन्थों में मिलता है। इस मत का सारांश यह है—सूर्य-माला में पहले कुछ एक ही सूक्ष्म द्रव्य था, उसकी गति अथवा उष्णता का परिमाण घटता गया, तब उक्त द्रव्य का अधिकाधिक सकोच होने लगा और पृथ्वी समेत सब ग्रह क्रमशः उत्पन्न हुए, अन्त में जो शेष बचा, वही सूर्य है। पृथ्वी का भी सूर्य के सदृश, पहले एक (अग्निपुञ्ज सा चमचमाता हुआ द्रव्य रूप=incandescent fiery mass)^{११} उष्ण गोला था, परन्तु ज्यों ज्यों उसकी उष्णता कम होती गई त्यों त्यों मूल द्रव्यों में से कुछ द्रव्य पतले और कुछ घने हो गये, इस प्रकार पृथ्वी के ऊपर की हवा और पानी तथा उसके नीचे का पृथ्वी का जड़ गोला—ये तीन पदार्थ बने, और इसके बाद, इन तीनों के मिश्रण अथवा संयोग से सब सजीव तथा

निर्जीव मृष्टि उत्पन्न हुई। डाविन प्रभृति पंडितों ने तो यह प्रतिपादन किया है, कि इसी तरह मनुष्य भी छोटे कीड़े में बढ़ते बढ़ते अपनी वर्तमान अवस्था में आ पहुँचा है।^{२२} “इस कीट वर्ग में एक प्रकार की वन्दर की जाति हुई और फिर उससे मनुष्य हुआ।”^{२३} “यदि वन्दर सदा चारों पैरों से चलता रहता और कभी भी सीधा खड़ा न होता, तो उसका वंशज-मनुष्य-अपने फेफड़ों और वाणी-नलों को स्वेच्छापूर्वक चलाने फिराने में समर्थ न हो पाता, और बोल भी नहीं सकता, और इस कारण से चेतना (consciousness) की वृद्धि में प्रगति न पाता आ जाती। (और इसी तरह) वह ऊपर की ओर तथा आम-गाम न देख सकता, और फलतः उसका मस्तिष्क चीपायों के मस्तिष्क की अपेक्षा अधिक जकित नहीं हो पाता।”^{२४} परन्तु ये सब कल्पना मात्र हैं—हमारी समझ में ही नहीं, बल्कि कुछ विचारवान् भौतिकवादियों की समझ में भी। इटली के प्रोफेसर लेबरियोला ने, जो ऐतिहासिक भौतिक सिद्धान्त (Materialist Conception of History) के मुद्दब और निष्पक्ष अनुयायी थे, स्पष्ट शब्दों में बताया है “यद्यपि मनुष्य की उत्पत्ति निस्सन्देह पशु की समानताओं से सम्बन्धित है—उसके प्रारम्भ का कोई खान् कारण नहीं है वह पशुवर्ग के समान ही प्राकृतिक पारावृत्त स्थितियों के प्रभाव में था तथापि ‘प्रात्मिक मनुष्य’ (Primitive man) के बारे में हम लोगों की जो कुछ धारणाएँ हैं वे निरी अटकल-वाजिया (Mercy conjectures) हैं।”^{२५} कौन जानता है कि कब और कैसे पशु-जीवन मनुष्य-जीवन में परिवर्तित हुआ क्योंकि चिरकालसे मनुष्य ऐसा ही चला आता है?

यदि इन सब बातों को अटकलपच्ची समझकर न त्यागा जाय, और उन्हें प्रमाण सहित वैज्ञानिक ग्योरो के परिणामस्वरूप जानकर मान लिया जाय, तब भी इस विवरण में अवरोध नहीं है। (१) वह यह नहीं बताता कि प्रारम्भिक अग्नि मम

२२ गीता रहस्य, पृ० १७१

२३ Anarchism or Socialism, p 29

२४ Anarchism or Socialism, p 32-33

२५ “Man is without doubt an animal connected by ties of affinity with other animals He has no privileges of origin Originally, like all other animals, he was completely under the sway of his natural environment But our ideas of ‘Primitive man’ are merely conjectures” Materialist Conception of History, p 15-16

चमचमाते हुए 'सूक्ष्म द्रव्य' के पहले क्या था, कैसे था, क्यों था इत्यादि। गरज यह कि उसकी पहुँच इसके आगे नहीं है। इसलिये यह सादि (स+आदि) का ज्ञान है, अनादि-शक्ति कान ही। इससे यह स्वयसिद्ध है कि भौतिकवादियों की इस प्रारम्भिक स्थिति के अतिरिक्त दूसरी अन्य महान् स्थिति होना ही चाहिये। (२) यह केवल बाह्य परिवर्तनो-सजीवता आदि पर विचार करता है—यह नहीं सोचता कि आखिर-कार वह कौन सी शक्ति विद्यमान है, जिसके कारण इन दृश्य पदार्थों में परिवर्तन हुआ करते हैं, सजीवता आ जाती है, विकास होता जाता है इत्यादि। गरज यह कि उसमें मूल आन्तरिक धारणा शक्ति के विषय में कुछ ध्यान नहीं दिया गया। (३) वह इस अन्तर्निहित आदि शक्ति पर ध्यान न रहने के कारण उसके दिव्यगुणों को भी भूल जाता है, और बाह्य आकारादि की उलझन में पड़ यह गलत निष्कर्ष निकालने लगता है कि उन्हीं के सघर्ष से नये नये गुण उत्पन्न होते हैं। चाहिये यह था कि वह यह कहता कि ज्यों ज्यों बाह्यान्तरिक सघर्ष होने से तिमिर के बादल फटते जाते हैं त्यों त्यों उस शक्ति के दिव्य गुणों का प्रकाश होता जाता है। यही से मार्क्सवाद और गांधीवाद में भेद उठ खड़ा होता है। मार्क्सवाद मनुष्य को पशु-कुटुम्ब कहकर उसे अवगुणों का धर मान लेता है और फिर बाह्य सघर्ष के द्वारा गुणोत्पत्ति की बात कहता है, और गांधीवाद मनुष्य को दिव्य गुणमयी मानकर कहता है कि यदि वह अपने विकृत शरीररूपी तम को आन्तरिक अथवा आत्मिक सघर्ष के द्वारा हटा ले तो वह दिव्यशक्ति प्रकाशमान हो सकती है। कदाचित् कोई यह कहे कि दोनों बातों में कोई भेद नहीं, केवल कहने का फर्क है—चाहे नाकको हाथसे सीधी तरह पकड़ लो, या चाहे हाथ को सिर के पीछे से धुमाते हुए लाकर उसे पकड़ लो, बात तो एक ही हुई। परन्तु ऐसा समझना भूल है। दोनों में जमीन आसमान जैसा अन्तर है। जो वाद शरीर अथवा व्यक्ति से नैतिकता की उत्पत्ति समझता है वह स्वाभाविकतः शरीर ही पर अपना लक्ष्य रखता है, क्योंकि उसकी दृष्टि में शरीर ही सर्व प्रकार से प्रधान है। अतः आन्तरिक विचारों के परिणामस्वरूप सदोष शरीर पर ही वह टूट पड़ता है। फलतः उसमें एक दूसरे के प्रति घृणा, द्वेष, क्रोध, शत्रुता, असहिष्णुता आदि साम्य-बाधक दुर्गुणों का जीवित रहना अवश्यम्भावी है। परन्तु जो वाद शरीर को प्रधान न मानकर उसे केवल सत्त्वी ऐक्य को ढाकने वाला विकार रूप जानता है, उसमें एक दूसरे के प्रति प्रेम, शान्ति, सहनशीलता आदि साम्य साधक सद्गुणों की वृद्धि के लिये कोई सन्देह नहीं रहता। भौतिकवादियों के द्वारा कहा गया सौर्यमण्डल का प्राथमिक पिघला हुआ कान्तिमय अति उष्ण सूक्ष्म द्रव्य भारतीय शास्त्रों में कथित 'हिरण्यगर्भ' से भी निम्न और स्थूल श्रेणी का होता है—वह हिरण्यगर्भ जिसको धारण करने वाला अन्य कोई और होता है—

याने वह स्वतंत्र नहीं। विस्तार-भय में उसे अब यही छोड़कर भीतिकवादियों के आर्थिक विकासवाद की ही ओर हमें मुड़ जाना चाहिये।

(२) आर्थिक (समूह) विकास

गत अध्याय में हमने समाज विकास का प्रारम्भिक कारण और आधार प्रेम बताया है। परन्तु भीतिकवादियों के अनुसार समाज विकास का प्रारम्भिक कारण और आधार अर्थ या सम्पत्ति है। उनका कथन है कि “एक समय ऐसा था जब मनुष्य ‘प्रिमिटिव कम्प्युनिस्ट’ (अर्थात् प्रारम्भिक सामूहिकता) के आधार पर रहते थे? उनका जीवन प्रारम्भिक आवेष्ट पर निर्भर रहता था, वे जंगलों में भटकते रहते थे। फिर एक समय ऐसा आया जब ‘प्रिमिटिव कम्प्युनिज्म’ के स्थान में ‘मेट्रियारचेट’ (मात्रीय सघ) उपस्थित हुए—उस समय मनुष्यों ने अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति प्राचीनतम कृषी के द्वारा की। इसके पश्चात् ‘मेट्रियारचेट’ के बजाय ‘पेट्रियारचेट’ (पित्रीय सघ) की स्थापना हुई—उस समय मनुष्यों की जीविका पशु-पालन से होने लगी। ‘पेट्रियारचेट’ के बाद ‘गुलाम-मालिकी’ की प्रथा आई—इस समय कृषि का कुछ उन्नत रूप हुआ। ‘गुलाम-मालिकी’ की प्रथा के अनन्तर ‘सामन्तशाही’ और ‘सामन्तशाही’ के बाद आन्विरकार ‘बुर्जुआ’ प्रथा आ पहुँची।”^१ इस विवरण में भी आप को दो बातों की कमी मिलती है। एक तो यह विदित नहीं होता कि ‘प्रिमिटिव कम्प्युनिज्म’ के पहले क्या और कैसे स्थिति थी, और दूसरी यह कि उसके प्रारम्भ होने का कारण क्या हुआ। पहली कमी के बारे में तो यह मान लिया जा सकता है कि विषय-प्रतिपादन की दृष्टि से केवल सामूहिक आर्थिक जीवन की स्थिति पर ही विचार करना काफी है। यह भी कहा जा सकता है कि अकेले विचार कर शिकार के द्वारा उदर पोषण करने वाली बात किसी से छिपी नहीं है, और इसलिये उसके छोड़ देने में सामूहिक समाज सम्बन्धी विषय के प्रतिपादन में किसी प्रकार की क्षति नहीं पहुँचती है। परन्तु फिर भी यह मानना ही पड़ेगा कि उसके दिये बिना न तो हम सामूहिकता के प्रारम्भ होने का कारण जान सकते और न उसकी स्थिति का आधार ही जान सकते। जब हम यह जान लेते हैं कि प्रारम्भ में मनुष्य पशुवत् अकेला विचारकर अपना पेट-पालन शिकार के द्वारा करता था, तब स्वभाविकतः हमारे मन में उस कारण को ढूँढ़ने की उत्कण्ठा उठ बैठती है जिसने एक से दो और दो से अधिक का समूह बनाया। मार्क्सवादी अर्थवाद की बात लेकर कहेंगे, कि उदर-पोषण वाली कृति ही सामूहिक जीवन का कारणरूप बनी। परन्तु यह तर्क-

हीन असम्भव बात है। यदि आपके पान तार्किक और आनुमानिक शक्ति की कमी हो तो आज के पशुओं के ही जीवन को देख लीजिये, क्योंकि पशु ही हमारे पूर्वज बने जाते हैं। प्रत्येक पशु अपने उदर-पोषण के हेतु हमारे की परवाह नहीं करता। यहाँ तक कि भूखी होने पर माना भी अपने बच्चे का भोज्य पदार्थ ना जानती है। गरज यह कि उदर-पोषणीय वृत्ति इतनी स्वायंमय होती है कि पागस्परिक आकर्षण करना तो दूर रहा, वह विरोध और शत्रुत्व को उत्पन्न करती है। इसलिए जब मनुष्य के पाश-विक आदि-काल का विचार किया जाता है, तब हमें यह निर्णय करना ही पड़ता है, कि प्रेम-वृत्ति ने ही मध्य अथवा सामूहिक जीवन का प्रारम्भ किया—भले ही वह सर्व-प्रथम काम वासना के रूप में ही प्रकट हुई हो। जिस प्रेम ने अकेले विचरते हुए अम-स्कृत पशुओं के समान जीवन व्यतीत करने वाले मनुष्यों का, चुम्बक जैसे आकर्षण सूत्र में बाधना प्रारम्भ किया, वही उन्हें वायकर करने की शक्ति रख सकता है। यह प्रेम हृदय की स्वाभाविक आन्तरिक है—आन्तरिक अद्वितीय शक्ति की प्रेरणा है—पेट-भादन या अर्थ-गर्भ से उत्पन्न और परिवर्तन होने वाली नीति नहीं। नीति के रूप में वर्तन के लिये उन पर बाह्याकुश की आवश्यकता बनी ही रहेगी, जो राज्य-शून्य साम्य समाज की भावना को निराशा कर देती है।

(३) नैतिक विकास

मनुष्य के मन में दया, उपकार, प्रेम, मन्य, अहिंसा, अस्नेयादि के विचार या भाव उठा करते हैं, यह हम सब जानते हैं। प्रश्न यह है, कि क्या हमारे काम इन विचारों की प्रेरणा में हुआ करते हैं, या कि हमारे कार्य ही उनका निर्माण करते हैं। इस प्रश्न के हल करने वाले दार्शनिकों के दो दल हैं। एक का कहना है कि हमारे विचार (Thoughts) या भाव (Ideas) ही हमारे कर्म-चक्र को घुमाया करते हैं, अथवा यह कहिये कि वही सृष्टि के कर्ता-वर्त्ता-हर्ता होते हैं, क्योंकि कर्म अर्थात् कृति (प्रकृति) का नाम ही सृष्टि है। सृष्टि के पूर्वगामी होने के कारण वही असल है और उनमें उत्पन्न होने वाली सृष्टि नकल है। दूसरे दल का कहना है कि यह गलत है। सही बात यह है कि हमारी कृतिया ही—हमारी सृष्टि ही—इन विचारों को गढ़ा करती है। यही कारण है कि समय समय की परिस्थितियों के अनुसार उनमें भी परिवर्तन होता हुआ दिखाई देता है। अतः इस दल की दृष्टि में भीतिकता असल है, और भाव उसकी नकल। इन दो दलों में से पहले वर्ग को आदर्शवादी कहते हैं, और दूसरे को भीतिकवादी।

यदि आदर्श ही की बात है, तो सबसे पहले नम्बर के आदर्शवादी वे हैं, जो ईश्वर और आत्मा के अस्तित्व की प्रतिष्ठा करते हैं। परन्तु मार्कम को उनसे

चिह्न है, यह हम देख चुके हैं। वह उन्हें दार्शनिक मानता ही नहीं, निर्रे गणी नमस्सता ह। वह तो उन्ही दार्शनिकों की बात सुनने योग्य समझता है, जो उसके समान भौतिक या प्रकृतिवादी तो हैं, परन्तु उनका दृष्टिकोण उससे भिन्न है। इस वर्ग में हेगल (Hegel) नाम का एक प्रतिष्ठित दार्शनिक हो गया है, जिसके सिद्धान्तों का यूरोप में, विशेषकर जर्मनी में, बहुत दूर-दूरा था। उसके द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त आदर्शवाद (Idealism) कहलाता है, और उसे लोग आदर्शवादी (Idealist) कहते थे। मार्क्स के विद्यार्थी-जीवन के समय हेगली-दर्शन के अनुयायी दो पक्षों में विभक्त थे—एक दायाँ पक्षी (rightists) और दूसरा वामपक्षी (leftists)। वामपक्षियों में फ्यूरेबाक (Feuerbach) का नाम विशेष उल्लेखनीय है। मार्क्स वामपक्षी था, और वह फ्यूरेबाक के सिद्धान्तों में सहमत था। फ्यूरेबाक ने हेगलियन आदर्शवाद का कट्टर विरोध कर भौतिकता का मफलतापूर्वक प्रतिपादन किया। फ्यूरेबाक के इस कार्य को मानव प्रगतिशील अवस्था मानता था, परन्तु उसे उसके (फ्यूरेबाक के) सिद्धान्तों में यथार्थ रूप से स्थिरता और व्यापकता (Consistency and Comprehensiveness) की कमी दिखती थी, जो उसे पसन्द नहीं थी। इसलिये मार्क्स ने अनेक प्राकृतिक एवं ऐतिहासिक प्रमाणों की माफ़ी के आधार पर अपने मूल सिद्धान्त का प्रतिपादन करने के साथ साथ हेगल के आदर्शवाद का खण्डन करते हुए, मानो इस कमी की पूर्ति की।

अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'केपिटल' के प्रथम खण्ड की प्रस्तावना में मार्क्स ने लिखा है कि "हेगल ने विचार प्रवृत्ति (Process of thinking) ही को 'भाव' (Idea) सजा देकर उसको एक स्वतन्त्र विषय का रूप दे दिया है, और उसे ही वह असल मृष्टि (real world) का कर्त्ता कहता है। (परन्तु) इसके विपरीत मेरी दृष्टि में आदर्श या भाव (Ideal) भौतिक सृष्टि के अतिरिक्त कोई और दूसरी वस्तु नहीं है—वह भौतिक सृष्टि, जो मनुष्य के मन के द्वारा प्रतिबिम्बित होकर विचार-रूपों में परिवर्तित हो जाती है।"^{२७} अर्थात् भौतिक सृष्टि की छाया ही हमारे मन रूपी दर्पण में दिखाई देती है, और उसी छाया को हम विचार कहते हैं। इसी बात को फ्रेड्रिक एंगल्स ने अपने लेख एन्टी-ड्यूरिंग (Anti-Dühring) में यह कहकर स्पष्ट किया है, कि "अगर यह प्रश्न उठाया जाय कि विचार और चेतना (Consciousness) क्या है, और वे कहाँ से आ जाते हैं, तो यह स्पष्ट है कि वे मनुष्य के मस्तिष्क (brain) से उत्पन्न होते हैं, और मनुष्य स्वयं प्रकृति में उत्पन्न होता है—वह प्रकृति जो अपनी

परावृत्त स्थितियों के साथ ही साथ अपने-आप वृद्धि को प्राप्त होती रहती है।^{१८} इससे यह स्वयमिद्व है कि मस्तिष्क में पैदा हुए पदार्थ आखिरकार प्रकृति से पैदा हुए पदार्थ होने के कारण समस्त प्रकृति के मानुकूल ही होते हैं, न कि उसके प्रतिकूल।^{१९} इस तरह मार्क्स और ऐंग्लिस के कथनों के आधार को लेकर लेनिन ने बताया है कि “मार्क्स ने न केवल उस आदर्शवाद ही को, जिमने सदैव रिलीजन (धर्म-मत) के साथ किसी न किसी प्रकार से अपना गठ-बन्धन जोड़कर रखा है, निश्चित रूप से तिलाञ्जलि दे डाली थी, वरन् (उसने) ह्यूम और कान्ट के उन सिद्धान्तों का भी उसी तरह त्याग कर दिया था, जो अज्ञातवाद (Agnosticism), गुण-दोष-विवेचना समीक्षा (Criticism), सगुणवाद (Positivism) के नामों से, एव अन्य और रूपों में उस समय प्रचलित थे, क्योंकि वह इस प्रकार के तत्त्व-ज्ञान को अपने सिद्धान्त के विरुद्ध प्रतिक्रियात्मक और आदर्शवाद का हमराही समझता था।”^{२०} उपरोक्त कथनों से यह स्पष्ट हो जाता है कि मार्क्सवाद और आदर्शवाद में एक मूल भेद यही है कि एक भौतिक सृष्टि को यथार्थ मानता है, और ‘भाव’ को उसकी नकल, और दूसरा ‘भाव’ को असल मानता है और सृष्टि को उसकी नकल। ऐंग्लिस ने स्वयं यही कहा है, कि “हेगिल आदर्शवादी था, अर्थात् वह अपने मन में उठने वाले विचारों को यथार्थ वस्तुओं और उनकी प्रवृत्तियों की छाया या प्रतिविम्ब नहीं मानता था, बल्कि यह कहता था कि सृष्टि के पहले ही कही न कही ‘भाव’ की स्थिति थी, और उसी से यथार्थ वस्तुओं और उनकी प्रवृत्तियों की उत्पत्ति हुई, जिन्हें वह स्वयं छायामात्र ही कहता था।”^{२१} अतः ऐंग्लिस के शब्दों में ही मार्क्सवाद का यह निष्कर्ष निकलता है कि “सृष्टि का सच्चा ऐक्य उसके प्रत्यक्ष स्वरूप में नहीं रहता वह रहता है उसकी भौतिकता में, जो दर्शनशास्त्र और प्राकृतिक विज्ञान की दीर्घकालीन एव अथक वृद्धि द्वारा सिद्ध किया जा चुका है।”^{२२} तात्पर्य यह है कि मार्क्सवाद

२८ यही विचार गीता में ‘गुणा गुणेषु वर्तन्ते’ (अर्थात् गुण गुण में ही वर्तते रहते हैं) कह कर बताया गया है।

२९ देखो फुटनोट, ३१

३०. देखो फुटनोट, ३१

३१. नोट न० २७, २९, ३० और ३१ में दिये हुए उद्धरण हमने लेनिन द्वारा लिखित ‘कार्ल मार्क्स’ में उद्धरित वाक्यों से लिये हैं। उनका क्रम अलवत्तः हमने अपनी इच्छा के अनुसार रखा है।

३२ “The unity of the world does not consist in its being

के अनुसार विश्व-ऐक्य की भावना तभी मिट्ट हो सकती है जब भौतिकता अर्थात् 'होने वाले गुण' का प्रतिपालन किया जाय।

मार्क्सवाद में 'आदर्श' या 'भाव' का तिरस्कार है, यह मुनकर कुछ लोग उनके प्रति रोष तथा विद्वेष प्रकट करते हुए कहने लगते हैं, कि वह स्वच्छता एवं चरित्रहीनता के लिये द्वार खोल देता है। परन्तु यह उनकी भूल है। जहाँ तक नैतिकता और चरित्र-गठन का तकाजा है, वह उन्हें मुक्त कण्ठ से अपनाता है। वह जात्मोत्थान का परिपालक और परिपोषक है। अगर ऐसा न होता तो विश्व-ऐक्य अथवा राज्य-शून्य साम्य समाज की भावना वह किम बूते पर करता। अन्तर केवल यह है कि वह भौतिक वृद्धि ही को जात्म-वृद्धि मानता है। वह उस जात्म-तत्त्व को नहीं मानता, जिसके विषय में इन्हीं अध्याय में हम पहले कह चुके हैं, और जो म्यूल मृष्टि की अर्थात् स्थूल शरीर की मानों छह (essence) है, अथवा जो जीवन का भी आवा-रूप जीवन है। जॉन मॉररविली ने यह कहा है कि "अगर आत्मीयता (Spiritual) नज़ा में मस्कृति, शिक्षा, कला और विज्ञान-क्षेत्र का मतलब लिया जाय तो, हमारी यह बड़ी भारी भूल होगी, यदि हम यह कहें कि ऐतिहासिक भौतिकवाद की नीति उपरोक्त क्षेत्रों के लिये हानिकारक है या कि वह उनका निषेध करती है।" इस प्रकार की आत्मीयता तो मानों उनके जीवन का केन्द्र ही है। मनुष्य को वह मनुष्य मानकर ही काम करता है। वह उसकी प्राकृतिक कमजोरियाँ को नहीं भुलाता। परन्तु इसके विपरीत उनके मतानुसार आदर्शवाद में विशिष्टताओं की बातें मरी रहती हैं, जैसे मनुष्यातिविशेष (Superhuman), प्रकृति-विशिष्ट (Supernature), और चमत्कार (Mystery) वह कहता है कि व्यावहारिक प्रत्यक्ष क्षेत्र में सर्व-साधारण की दृष्टि से अतिविशिष्टता का कोई महत्व नहीं, क्योंकि वह एक प्रकार में अपवाद (exception) रूप ही होता है। इसमें सन्देह नहीं कि ये अपवाद रूप विशिष्टताओं में ही बहुधा सर्वसाधारण की दृष्टि में चमत्कार प्रतीत होने लगते हैं। मार्क्स नम्रता या कि यदि वह आदर्शवाद को अपनावेगा तो उसमें स्थित अतिविशिष्टता और चमत्कार के कारण जन-साधारण में व्यावहारिक कार्यों के लिये उत्साह-हीनता तथा उदासीनता आ जायेगी, जिससे उनके

The real unity of the world consists in its materiality and this is proved by a long and tedious development of philosophy and natural science" Karl Marx, p 17 (quotations)

द्विर्गोच्य क्रान्तिमय सघर्ष का गला ही घुट जायेगा। वह समझता था कि आदर्श-वाद विज्ञान द्वारा मिट्ट नहीं किया जा सकता और वह लोगों को भ्रम में डाल देने वाली बातें उपस्थित कर देता है। “वह यह नहीं चाहता था कि लोगों के दिमाग में किसी ऐसी सर्वशक्तिमान शक्ति का हीआ वैठाला जाय जो उनके अपराधों के लिये दण्ड तथा मुकृत्यों के लिये पुरस्कार देने वाला कहा जाता है।”^{१५} उसे यह बात मान्य नहीं थी कि ईश्वरीय नियम या जाना के नाम पर मनुष्य की कर्म-शक्ति सर्वत्र और सदा के लिये अटल और अमिट बनाई जावे, और आत्मस्वाधीनता का मार्ग बन्द कर दिया जा। वह नञ्चरितता, नैतिकता, अथवा आत्मीयता को अति विशिष्टत्व के चमत्कार में न डालकर कच्चे बाग़ में बाँधकर लटका रचनाही पनन्द करता था। भौतिक परिस्थितियों के तूफान में उडती हुई अस्थिर-चञ्चल (relative) आत्मीयता पर ही उसका लक्ष्य था, न कि पर्वत जैसी अचल-अडोल (absolute) पर।

परन्तु किसी बात को अनभिज्ञतावश अथवा भ्रम या कठिनाता के कारण अव्यावहारिक या चमत्कृत कहकर टाल देना बुद्धिमानी का लक्षण नहीं। ऐसा करना समाज के लिये अहितकर होता है। भौतिकवादी यह तो मानते ही हैं कि सृष्टि में जो कुछ भी होता है—चाहे वह साधारण रूप में प्रकट हो या चाहे अति-विशिष्ट या चमत्कृत रूप में, सब भौतिकता का ही परिणामस्वरूप रहता है। तब फिर अतिविशिष्ट या चमत्कार को अवेध्य लक्ष्य कहकर जनसाधारण का ध्यान उसकी ओर से क्यों मोड़ा जाता है? इस प्रकार की शिक्षा से उत्कृष्ट जीवन के प्रति निश्चिन्ता और निराशा का मार्ग खुलता है। अनभिज्ञ और अभ्यासहीन ही चमत्कार की बात करते हैं। नट या तमाशजीन का खेल, वैज्ञानिक या रासायनिक का कृत्य, योगी की योगिक क्रियाएँ जिस प्रकार मूर्खों को चमत्कार-पूर्ण दिखाई देती हैं, उसी प्रकार अनम्यस्त होने के कारण अति-विशिष्ट को हम चमत्कार ही समझने लगते हैं। सब पूछा जाय तो भावना यही जागृत करना चाहिये कि सृष्टि में ऐसा कोई कार्य नहीं, जो अलभ्य हो, क्योंकि सभी में वही शक्ति या प्रकृति विद्यमान रहती है, जो किसी अन्य अतिविशिष्ट में विद्यमान है। उसे प्रकट करने के लिये अनुकूल परिस्थितियों को उसी प्रकार जुटाना पडता है, और उनके साथ उसी चातुर्य से वर्तना पडता है जिस प्रकार एक नट, वैज्ञानिक, रासायनिक या योगी करता है। इस भावना के जागृत होने तथा अभ्यास करने पर अति-विशिष्टता और चमत्कार के भाव का गायब हो जाना सहज हो जाता है।

सर्व-शक्तित्व की भावना या जाने से आत्मविश्वास, उत्साह, 'आशा, स्वावलम्बन, स्वाधीनता के भाव लहलहा उठते हैं, जीर असम्भव शब्द ही शेष नहीं रहता। जब हम उपरोक्त दृष्टि से सृष्टि का निरीक्षण करते हैं तो मार्क्स का यह कथन गलत हो जाता है कि आदर्शवाद में वैज्ञानिकता नहीं, चमत्कार है।

अब हमें यह देखना है कि हेगिल की 'भाव-भूत' वाली बात सही है, या कि मार्क्स की 'भूत-भाव' वाली बात, या कि दोनों सही हैं, अथवा दोनों गलत। हमारी सम्मति में दोनों अपूर्ण हैं, इसलिये दोनों गलत। दोनों नहीं उसी हालत में माने जा सकते हैं, जब उनके द्वारा अनुसंधान किये हुए अपूर्ण मिथ्यात्वों का उन्हीं की दृष्टिकोण से निरीक्षण किया जाय।

दोनों का दृष्टिकोण अपूर्ण है, क्योंकि उन्होंने केवल सगुण रूप पर विचार किया है, निर्गुण को छोड़ दिया है। वे सृष्टित्व के बहाव में बह गये हैं। उन्होंने उसके निराकरण या विलीनत्व की ओर लक्ष्य नहीं दिया। इसके दो कारण ही हमें प्रतीत होते हैं। एक तो पाश्चात्य दर्शन तथा पाश्चात्य धर्म-मत (ईसाई-धर्म) जिनके वातावरण में दोनों का जन्म, पालन-पोषण-शिक्षण आदि हुए, सगुणोपासक हैं, इसलिये उनका प्रभाव दोनों पर पड़ना अस्वाभाविक नहीं है। दूसरे, जिस प्रकार चिकित्सक रोग की जांच बहुधा बाह्य रूपों को देखकर और चिकित्सा बाह्य उपचारों के द्वारा किया करता है, उसी प्रकार समाज-सशोषक सामाजिक रोगों के कारण ढूँढने में और उनके उपचार करने में बाहरी उपायों का ही अवलम्बन किया करते हैं। प्रकृति ही उनके लिये सब कुछ है। प्रकृति ही रोग की जड़, और प्रकृति ही रोग का उपचार। प्रकृति से प्रकृति को ही वे दमन करना चाहते हैं, क्योंकि उससे परे वे कोई दूसरा शस्त्र जानते ही नहीं। यह एक ऐसी बात है जैसे कोई कहे कि शस्त्र-युद्ध से शस्त्र-युद्ध दबा देने से ही शान्ति स्थापना हो जाती है। कारण कुछ भी हो, दोनों केवल सगुणोपासक थे, इसमें मन्देह नहीं। इस सगुण-उपासना में भी मार्क्स हेगिल से एक कदम और पीछे हट गया। उसने केवल व्यक्त सगुण पर ध्यान रखा है और हेगिल ने अव्यक्त सगुण पर।

'भाव' और 'आदर्श' शब्दों की व्याख्या करके देखने पर भी यही निर्णय होता है, कि उनके पूर्व कोई न कोई दूसरी स्थिति अवश्य है। 'भाव' भू (भव) वातु का रूपान्तर है जिसका अर्थ होता है 'होना' जैसा हम पहले भी कह आये हैं। 'होना' तभी सम्भव हो सकता है, जब उसके पूर्व कोई ऐसी स्थिति विशेष रही हो जिससे वह 'होना' हुआ हो। "नास्तो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सत"

अर्थात् असत् का कहीं भाव नहीं होता और सत् का कहीं अभाव नहीं होता है।^{१५} इसलिये यह कह सकते हैं कि 'भाव' के पूर्व की स्थिति को 'सत्' कहते हैं। परन्तु यह भी कहा है कि गुण के अतिरिक्त और दूसरा कोई पदार्थ नहीं, जिससे 'करने या होने' का व्यापार हो सकता हो—“नान्य गुणैभ्यश्च कर्त्ताहि”।^{१६} इससे सिद्ध होता है कि 'भाव' के पूर्व 'गुणमय सत्' होना चाहिये। इसी तरह 'आदर्श' शब्द दृग् (देखना) धातु का रूपान्तर है। अतः 'आदर्श' उस पदार्थ या स्थिति-विशेष को कहते हैं, जिसमें किसी दूसरे पदार्थ या स्थिति का दर्शन हो सके। इस मूलार्थ के कारणही भाषा कोषादि में 'आदर्श' का अर्थ 'दर्पण' लिखा मिलता है। इसलिये 'आदर्श' और 'दर्पण' पर्यायवाची है। वे इस प्रकार के साधन-मात्र हैं जिनमें विम्ब का प्रतिविम्बन, मूर्ति की छाया, या असल की नकल दिखाई देती है। स्थूल-विम्ब को प्रतिविम्बित करने वाला साधन स्थूल ही होता है, और सूक्ष्म को प्रति-विम्बित करने वाला सूक्ष्म। अतः पञ्चमहाभूतादि तथा अन्तःकरणीय चतुष्टयादि से भी परे अदृश्य सद् के प्रतिविम्ब को दिखाने वाला आदर्श भी अत्यन्त सूक्ष्म होना आवश्यक है। जिस प्रकार दर्पण के कुछे अथवा मैले-कुचैले होने में विम्ब का प्रतिविम्ब बिगड़ा हुआ दिखाई देने लगता है, उसी प्रकार आदर्श के कुछे आदि के होने से सत् का प्रतिविम्ब बिगड़ा हुआ दिखाई देता है। सत् की हवहू नकल उतर आने के लिये आदर्श अत्यन्त निर्मल होना चाहिये। सुनने में यह बात कुछ बेढगी सी मालूम पड़ती है, क्योंकि लोग आदर्श को ही असल मानते हैं। परन्तु यह भूल है। सच बात यही है कि हमारे विचार या भाव छाया-मात्र या प्रति-विम्ब रूप हैं, जो आदर्श-साधन में व्यक्त हुए दिखाई देते हैं। मार्क्सवाद भी उन्हें प्रतिविम्ब रूप मानता है जैसा हम ऊपर देख चुके हैं। भेद केवल इतना है कि मार्क्सवाद के अनुसार वे भौतिकता के प्रतिविम्ब हैं, और आत्मवाद या सत्वाद के अनुसार वे सत् के प्रतिविम्ब होते हैं।

यदि तर्क और प्रमाण से सन्तोष न हो तो अब अनुभूति की दृष्टि से ही देखिये। भारतीय दर्शन में अनुभूति के आधार पर तीन अवस्थाओं का वर्णन किया गया है, यथा जाग्रत् स्वप्न और सुषुप्त। मनुष्य ने सृष्टि का अनुसन्धान बाधा, और उसे अपने अनुरूप ही पाया। हम सबको जाग्रत् और स्वप्न अवस्था का भली भाँति अनुभव है। सुषुप्तावस्था का अनुभव विरलो को होता है। फिर भी क्षणिक काल के लिये उसकी भी अनुभूति अनेको को अज्ञात रूप में हो जाया ही

करती है। विचार कीजिये मनुष्य प्रवृत्तियों अर्थात् स्थूल कर्मेन्द्रियों, सूक्ष्म ज्ञानेन्द्रियों, मनादि आन्तरिक चतुरिन्द्रियों का एक कलागृह है। जब ये सभी इन्द्रिया कार्य करती रहती है तब जाग्रतावस्था कहलाती है, क्योंकि वे सब जगी हुई रहती हैं। रात्रि अथवा सोने के समय कर्मेन्द्रिया और ज्ञानेन्द्रिया विश्राम करने लगती हैं, केवल उनमें अवीकृत इन्द्रिय, मन जागता रहता है। इसलिये हमारे सो जाने के समय भी जिसे हम निद्रा कहते हैं, हमारा मन डग-डगर दौड़ता हुआ हमें स्वप्न दिखाया करता है। यही हमारी स्वप्नावस्था है। इस स्वप्नावस्था के लिये यह आवश्यक नहीं है कि हम सचमुच ही निद्रा में हों। जागते हुए दिखाई देने के समय भी जब शिथिलता या आलस्य वश मनादि चतुष्टय को छोड़ समस्त इन्द्रिया निष्क्रिय हो जाती है तब उस स्थिति को निद्रा न कह कर तन्द्रा कहते हैं। इनके अतिरिक्त स्वप्नावस्था की एक और स्थिति है जिसे मुद्रा कहते हैं। मुद्रावस्था में जाग्रत् रहने पर भी मनन, अव्ययन, ध्यानादि के समय समस्त इन्द्रिया सोई हुई रहती हैं, केवल मन, बुद्धि आदि अन्तःकरण का व्यापार चलता रहता है। इस त्रिविध स्वप्नावस्था के अतिरिक्त एक सुषुप्तावस्था और है, जिसके समय समस्त इन्द्रियों के साथ साथ मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार चारों अन्तःकरणीय व्यापार भी सो जाते हैं, जयवा स्थिर हो जाते हैं। गरज यह कि उस समय कोई विकल्प नहीं, कोई विचार-भाव नहीं, पूर्ण शान्ति रहती है। इस पूर्ण शान्ति के समय कुछ प्रतीति नहीं होती। शून्यावस्था सी आ जाती है, उसमें केवल चेतना बनी रहती है। इस अवस्था का अनुभव कभी कभी क्षण या क्षणाक्ष के लिये हममें से प्रायः सभी को हो जाया करता है, परन्तु उस ओर हमारा ध्यान जा नहीं पाता, वह बहुत ही चुपके से पार हो जाता है। मनुष्य ने अपने अनुरूप ही सृष्टि का अनुसन्धान बाधा है। और यह है भी ठीक, क्योंकि वह सृष्टि का एक अश्व मात्र उसी प्रकार है जैसे जल-पुज का एक जल-कण या अग्नि-पुञ्ज का एक चिनगारी। इस अनुसन्धान के द्वारा सृष्टि की अव्यक्तावस्था से व्यक्तावस्था का ज्ञान होता है। अब विचारिये कि प्रारम्भ में सब कुछ सुषुप्त अवस्था में था—केवल चेतना अपने चिरस्थायी सत् के साथ लिपटी हुई झिलमिल रही थी।

‘हिरण्यमयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम्’^१ अर्थात् सत् का मुख चमचमाते सुवर्ण रंग जैसे पात्र से ढका हुआ था। इस गभीर, अचल, पूर्णशान्ति रूप सत् को विचलित करने वाली सबसे प्रथम लहर जो उठती है, वह है, अपने अस्तित्व की, उसी प्रकार की भावना जिसकी अनुभूति गाढ़ निद्रा में सोने वाले व्यक्ति

को करवट आदि बदलते समय हुआ करती है। उस समय 'मैं हूँ' (अहमस्मि), 'मैं ही ब्रह्म हूँ' (अहं ब्रह्मास्मि) यह भाव जागृत होता है। इसलिये सत् अथवा ब्रह्म स्थिति का भग करने वाला प्रथम विकार 'अहंकार' अर्थात् 'मैं पन' होता है। इस 'अह' के बाद ही 'इच्छा' उठा करती है, जिसे ईश्वरीय भाषा में ईक्षण (Consideration etc) कहते हैं। मैं यह करूँगा, मैं वह करूँगा, यह भाव तभी उठ सकता है, जब 'मैं हूँ' का भाव आ जाता है। "बहुस्याम" (मैं अनेक होंऊँ) यह भाव 'ईक्षण' के उठने के बाद ही उपस्थित हो सकता है। इसलिये इच्छा या ईक्षण दूसरा तत्त्व हुआ। अब यदि यह मान लिया जाय कि मार्क्स का विचार (Thought) हेगिल का भाव (Idea) और भारतीय दर्शन की इच्छा (Consideration, Thinking etc) पर्यायवाची हैं, तो भी यह स्पष्ट हो जाता है कि हेगिल और मार्क्स दोनों ने ब्राह्मी स्थिति और अहंकार तत्त्व पर ध्यान न देने के कारण अपनी दार्शनिकता अपूर्ण रखी है, परन्तु हमारी समझ में विचार, भाव और ईक्षण में समानता नहीं है।

इच्छा का साधारण अर्थ 'चाह' (desire) होता है। परन्तु उपर्युक्त शास्त्रीय 'इच्छा' शब्द का प्रयोजन बुद्धि, निश्चय, निश्चयात्मक बुद्धि, सकल्प (decisiveness or decision) आदि से है, जैसा कि तिलक ने कहा है "कोई काम करने के पहले मनुष्य उसे अपनी बुद्धि में निश्चित कर लेता है, अथवा पहले काम करने की बुद्धि या इच्छा उसमें हुआ करती है। इसी न्याय के अनुसार अव्यक्त प्रकृति भी अपनी साम्यावस्था को भग करके व्यक्त सृष्टि के निर्माण करने का निश्चय पहले कर लिया करती है।" भारतीय दर्शन का यह 'ईक्षण' जिसे निश्चयात्मक बुद्धि अथवा गीता के शब्दों में, 'व्यवसायात्मिका बुद्धि' कहते हैं, शुद्ध सत् का शुद्ध प्रतिबिम्ब होता है। इसके उठने पर ही 'बहु-स्याम' की सृष्टि की रचना होती है। जब तक केवल 'अह' रहता है तब तक रचना का प्रश्न ही नहीं उठता। केवल 'अह' कर्ता नहीं होता।" अब इधर देखिये, हेगिल अपने 'भाव' को सृष्टि का रचयिता (demiurgus = The Creator or Maker) कहता है। इसलिये हेगिल का 'भाव' तो भारतीय दर्शन के 'ईक्षण' या 'शुद्ध-बुद्धि' का प्रतीक माना जा सकता है, परन्तु मार्क्स के 'विचार' (thought)

३८ गीता रहस्य, पृष्ठ १७२-१७३ (निम्नांकित रेखा मेरी है)

३९. गीता, २।४१

४०. "अहंकारः कर्ता न पुरुष" (साल्य अ० ६, सू० ५४)

इसी तरह "अहंकार विमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते" (गीता ३।२७)

की समता उससे कदापि नहीं की जा सकती, क्योंकि मार्क्स का 'विचार' मानसिक या मन का व्यापार है, न कि बुद्धि अथवा निश्चयात्मक बुद्धिका। मन चंचलता का द्योतक है, और बुद्धि स्थिरता की। मार्क्स का तर्क भी यही है कि 'विचार' भीतिकता का प्रतिबिम्ब होता है। चूँकि भीतिकता परिवर्तनशील चंचल होती है, इसलिये उसकी छाया भी चंचल होनी चाहिये। इसके विपरीत निश्चयात्मक बुद्धि शुद्ध, स्थिर, चंचल रहती है, इसलिये उसके द्वारा प्रतिबिम्बित दृश्य भी अचंचल रहता है।

यों तो उपरोक्त विवेचन से यह सिद्ध है कि 'ईक्षण' भाव ही मृष्टि का कर्ता होता है, तथापि भारतीय दर्शन ने 'कर्ता' का आरोप 'अहंकार' पर ही करना उचित समझा है,^{४१} क्योंकि मूल में उसी के जागृत होने पर ही तो साम्प्रदायिक-वाली सजीव अव्यक्त प्रकृति व्यक्त हो उठती है। ज्योंही 'अह' का भाव उठा कि ईक्षण कर्ता, और कर्म का बखेड़ा उठा, और दुःख मूल अगान्ति की ज्वाला प्रज्वलित हुई। इसलिये तीन मतों में विभाजित जनता के लिये भारतीय दर्शन ने शान्ति-सुख-प्राप्ति के हेतु तीन मार्ग निर्धारित किये। ज्ञान-मार्गियों के लिये तान्त्रिक रचना का ज्ञान कराकर यह बताया कि स्थूल से लेकर सूक्ष्माति सूक्ष्म 'अहंकार' तत्त्व तक को भुला देने अथवा पार कर लेने पर कर्म-दोष नहीं लगता और शान्ति मिलती है।^{४२} भक्त-गणों अर्थात् ईश्वरवादियों के लिये आश्रय अथवा समर्पण-मिद्वान्त का महत्त्व दिखाया, जिसके प्रतिपालन से भी शान्ति मिलती है।^{४३} इसके अतिरिक्त कर्म-मार्गियों के लिये कर्म करते हुए भी कर्म-संग एवं कर्म-फल को त्याग कर देने वाले 'अनामकृत्ययोग' का पाठ पढ़ाया।^{४४} इन तीन मार्गों में से किसी एक को ही अपनाते से मनुष्य कर्म-दोष में मुक्त हो जाता है। कर्म-दोष और कर्म-मुक्त होने वाली बात भुनकर मार्क्सवादी, बहुत सम्भव है, हम पर कुपित हो उठेंगे, और लाल-पीली आखे निकालकर कहने लगेंगे कि इन्हीं बातों से मार्क्सवाद को घृणा है। यही सब अकर्मण्यता और गण्डबाजी के लक्षण हैं। मार्क्सवाद व्यावहारिक है, यह अव्यावहारिक, मार्क्सवाद में कर्म-प्रियता है, इसमें कर्म-दोष, मार्क्सवाद कर्ममुक्त की बात नहीं करता कर्ममुक्त

४१. देखो और विचारो (गीता १८।१७)

४२ गीता, १८।१७

४३ देखो गीता, अ० १२ (भक्ति-योग)

४४ गीता, ४।२३ (यों तो सारी गीता में 'अनासक्ति' की शिक्षा भरी पड़ी है। कर्मयोग सम्बन्धी जितने अध्याय हैं, उन्हें पढ़िये।)

की बात करता है। जो लोग ऐसा समझते हैं कि भारतीय दर्शन अव्यावहारिकता अथवा अकर्मण्यता का पाठ पढ़ाता है, वे उससे अनभिज्ञ पुरुष ही होते हैं। भारतीय दर्शन की खूबी यही है कि वह इस बात को भली-भाँति जानता है, और कहता भी है, कि जब तक शरीर है, तब तक कर्म करने ही पड़ते हैं, करने की इच्छा हो या न हो। इसीलिये कर्म तो हर मनुष्य को करना ही चाहिये और कर्म करते हुए कम से कम सौ वर्ष तक जीने की इच्छा रखनी चाहिए। 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतम् समा' ^{१५} अर्थात् कर्मों को करते हुए सौ वर्षों तक जीने की इच्छा करो, क्योंकि 'एव त्वयि नान्यथेतोस्ति न कर्मलिप्यते नरे' ^{१६} अर्थात् इस प्रकार किये बिना दूसरा कोई मार्ग इस ससार में है ही नहीं, क्योंकि मनुष्य-मान कर्म से लिप्त हुआ है। जब कर्म करना ही पड़ता है और स्वार्थादि और काम-क्रोधादि उसके पिछलगुआ उसे दीपी बनाकर हमें दुर्ग करने अथवा हमारी शान्ति-सुख भग करने में निर-पैर-तांड कसर नहीं रखते, तब भारतीय दर्शन को इस बात की फिकर पड़ती है कि इन वैश्याओं से किम् प्रकार पिण्ड छुड़ावे। ^{१७} इन शूद्रों को पराजित कर अपने बग में करने के लिये भारतीय दर्शन ने सभी मन के सभी लोगों को विविध प्रकार के माधनों का निर्माण किया, जिन सब का सार यह है कि कर्म में नैष्कर्म की बुद्धि जाग्रत की। जिसका साधारण शब्दों में यही अर्थ होता है कि स्वार्थ को परार्थ में विलीन कर दो, अर्थात् अहंकार (मैंपन) को भूलकर कर्म-माधना को जाय। तब फिर मार्क्सवादी यह कहेंगे कि इस प्रकार के दार्शनिक लम्बे दास्तानों से क्या मतलब? हम भी तो यही कहते हैं कि स्वार्थ को त्याग कर साम्य समाज की स्थापना की जाय। इसका एक उत्तर सहज है। सभी यह जानते हैं कि मार्क्सवाद की मूल भित्ति है, भौतिक सुख अर्थात् 'ऐज-आराम' जो बिना अर्थोत्पत्ति के असम्भव है। इसलिये उसमें लालसा और तृष्णा ओत-प्रोत है, भले ही वह समाज के नाम से हो। लालसा और तृष्णा मदा स्वार्थ या काम को भड़काने वाली और परिणामतः दुःखप्रद होती है। यह भी किसी से छिपी हुई बात नहीं है कि मार्क्सवाद समाज को दो विरोधी वर्गों में विभक्त कर क्रोध को भड़काता है। क्रोध स्वार्थ से ही भड़कता है, भले ही वह स्वार्थ व्यक्तिगत न हो, वर्गगत हो या समाजगत। जहाँ एक से दो का भाव हुआ, वहाँ स्वार्थ और क्रोध पोछा नहीं छोड़ते। इसीलिये भारतीय दर्शन ने सारे समाज को, सारे विश्व को एक ही माना है, और बताया है कि जब मनुष्य अपनी

आत्मा में सम्पूर्ण प्राणियों को और सम्पूर्ण प्राणियों में अपनी आत्मा को देखता है, तब फिर भला उसके अतस् में क्या द्वेष, शोक या मोह रह सकते हैं ?^{२०}

मार्क्सवादियों की उक्त शका का नमाधान करने वाला दूसरा उत्तर पहले से कुछ अधिक गंभीर और मैट्रान्तिक है। मार्क्सवाद प्रकृतिवाद है। उसकी ममझ में यह आया कि प्रकृति कभी स्थिर नहीं होती। यदि स्थिर हो जाय तो वह कृतिहीन रहे। यह हम मानते हैं, जैसा कि पहले कह आये हैं, कि कृति का अर्थ या व्यापार निष्कृति नहीं हो सकता, परन्तु व्यवहार में हम यह भी देखते हैं कि प्रकृति के अंग स्थिर किये जाते हैं, वश में किये जाते हैं, नियन्त्रित या नियमित किये जाते हैं। गरज यह कि हमारी इच्छा, शक्ति और अभ्यास के अनुसार हमसे प्रकृति को अपने आधीन कर लेने की क्षमता है। इससे यह सिद्ध होता है कि प्रकृति से भी अधिक शक्तिवान हम हैं। यह 'हम' क्या है? कोई इसे आत्मा कहते हैं। कोई जीव या जीवात्मा, कोई पुरुष ही कहते हैं। कोई व्यक्तित्व की दृष्टि से एक नाम देता है तो कोई विगट् या विश्व की दृष्टि से उसको हमारे नाम में कहने लगता है। परन्तु सब का साराश यही है कि प्रकृति स्वतंत्र नहीं, पराधीन है। इसलिये प्रकृति और पुरुष का संयोग भारतीय दर्शन में जोड़ा है। पुरुष स्वतंत्र है, प्रकृति उसके अधीन, पुरुष स्वामी है, प्रकृति उसकी सेविका। हेगिल और मार्क्स ने प्रकृति को तो पकड़ा, पुरुष को छोड़ दिया, प्रकृति पर ध्यान रखा, निष्कृति को भुला दिया। इसलिये उनका दर्शन अपूर्ण है। अधूरा रह जाने के कारण कर्म-दोषों से विमुक्त करने का उसके पास कोई साधन नहीं रहा।

सम्भव है यह कहा जाय कि व्यावहारिकता की दृष्टि से न तो हेगिल को और न मार्क्स को इस बात की जरूरत थी कि वे प्रकृति या सगुण के अतिरिक्त नकारात्मक निर्गुण निष्कृति आदि की व्याख्या करते हुए बैठे रहते। यदि यह मान भी लिया जाय कि उन्होंने अपनी अपनी दृष्टि से जो कुछ जैसा देखा, वह सही है, तब भी हमारी अल्पमति के अनुसार वह अव्यावहारिक ही है, क्योंकि वह अपूर्ण है। जब हम प्रकृति की दुहाई देते हैं और उसके अनुगामी बनने का दावा करते हैं, तो हमारा यह भी कर्तव्य ही जाता है कि हम उसमें अधिष्ठित उस शक्ति को भी भूल जाय, जो अपने बल के आधार पर जी चाहे तब उसे अपने आप में समा लेती या लय कर लेती है और जी चाहे तब उसे फिर चलितावस्था में ले आती है। प्रकृति यथार्थ में पूर्ण का अर्द्धांग है, उसका दूसरा अर्द्धांग 'पुरुष'

नाम की वही पूर्वोक्त शक्ति है। इसी विचार के आधार पर हिन्दू-संस्कृति में पति-पत्नी को अर्द्धांग और अर्द्धांगिनी कहा है। एक वस्तु के केवल एक अंग या पट को लेकर उसी को सर्वस्व मानकर काम किया जाय और दूसरे की ओर से आख मीच ली जाय—इसमें भला कौन मूर्ख व्यावहारिकता का लक्षण मानेगा।

शब्दार्थ की दृष्टि से भी 'व्यवहार' पूर्णता का द्योतक है, अपूर्णता का नहीं। 'व्यवहार' शब्द में 'वि' उपसर्ग के जोड़ने से 'व्यवहार' बनता है। 'पूर्णता' अथवा 'असंकीर्णता' का अर्थ-प्रदर्शन करने के लिये ही 'वि' उपसर्ग का प्रयोग किया जाता है, जैसे विराट्, व्यवस्था, व्यवसाय आदि।^{१८} 'व्यवहार का पर्यायवाची शब्द 'व्यवसाय' है। भाषा कोश को उठाइये और देखिये दोनों के अर्थ 'कार्य' (action) और 'रोजगार-वन्धा' (business) लिखा मिलता है। रोजगार-घन्धा आदि सभी 'कार्य' अथवा 'कर्म' शब्द के अन्तर्गत आ जाते हैं। मार्क्सवादी ही को क्या, किसी भी वादी को, यह तो मानना पड़ेगा कि बुद्धि के बिना कोई कर्म सिद्ध नहीं हो सकता अर्थात् व्यवहार में भी बुद्धि की आवश्यकता होती है। अतः यह स्वयं-सिद्ध है कि जो कर्म, व्यवहार, या व्यवसाय बुद्धि के बिना किया जाता है वह निकृष्ट होता है।^{१९} गरज यह कि पहले बुद्धि हो और फिर वह शुद्ध हो, तब कहीं व्यवहार-कुशलता (कर्मसु कौशलम्) आ सकती है। बुद्धि की शुद्धता अथवा निर्मलता उसे स्थिर किये बिना प्राप्त नहीं हो सकती। इस स्थिरता और निर्मलता को प्राप्त करने के लिये गीता में, जो समस्त भारतीय दर्शन का निचोड़ रूप है, जिस उत्तम रीति से जोर दिया गया है, वह कदाचित् ही अन्य दर्शन-शास्त्रों में पाया जाता है। व्यवहार-कौशल्य अथवा व्यवसाय-कौशल्य के लिये जिस प्रकार की निर्मलता पूर्ण स्थिरबुद्धि की आवश्यकता होती है, उसे गीता में 'व्यावसायात्मिका बुद्धि' ही कहा है। यद्यपि गीता के टीकाकार उसका अर्थ 'निश्चयात्मक बुद्धि' करते हैं, तथापि हमारी समझ में उसका सीधा-सादा अर्थ होता है, वह बुद्धि जो व्यवसाय को सिद्ध करने वाली हो। यह बुद्धि न तो बहु-शाखा वाली होनी चाहिये और न द्विशाखा वाली ही हो। वह एकस्थ होनी चाहिये।^{२०} गीता का कथन है कि यदि भोग और ऐश्वर्य में बुद्धि आसक्त और प्रसक्त बनी रही अर्थात् उनमें ली लगी रही, तो समाधि भी बेकाम हो जाती है, क्योंकि ली लगी रहने के कारण

४८ 'वि' उपसर्ग का प्रयोग कभी-कभी हीनता-सूचक अर्थ बताने के लिये भी किया जाता है, जैसे 'विराग' अर्थात् राग-हीन।

४९ "क्लृपेण ह्यहं कर्म बुद्धियोगाद्धनजय" (गीता, २।४९)

५० गीता, २।४१

मन की एकाग्रता नहीं टिक सकती। जो भोगैश्वर्य में विलसित (आसक्त) रहते हैं और उन्हीं के लिये तृपित (प्रसक्त) रहते हैं, उनकी चेतना अथवा बुद्धि मारी जाती है, इनलिये वे व्यवसायी अथवा व्यवहारी नहीं बन सकते, यह गीता का सिद्धान्त है, भान्तीय दर्शन का मूल है।^{५१} परन्तु मार्क्सवाद तथा अन्य सभी प्रकृतिवाद सामाजिक भोग-ऐश्वर्य के लिये अपना निर पीटा करते हैं। तब फिर वे कैसे व्यवहारी (Practical) व्यवसायी अथवा कर्म-प्रवीण कहे जा सकते हैं? वे अपूर्णगी अथवा अवूरे रहकर विषय का चिन्तन करने से क्रमशः विषय-भग्न, काम, क्रीड, मोह विस्मृति के दलदल में फँसते हुए अन्त में बुद्धि के नाश को प्राप्त हो जाते हैं, जिनके नाश होने से सर्वस्व नष्ट हो जाता है। (बुद्धिनागात्प्रणश्यति)।^{५२} बुद्धि-नाश में बचने का एक-मात्र उपाय गीता ने यह निकाला है कि हम कर्म को करते समय कर्ता की दृष्टि सदा परम भावना (परमात्मा) पर गड़ी रहे, ताकि विषय-भी मन डावाडोल न होने पावे (रमोऽप्यस्य पर दृष्ट्वा निवर्तते)^{५३} इसने सिद्ध होता है कि भारतीय दर्शन में एक विशिष्ट व्यावहारिक जीवन का प्रतिपादन किया गया है जो अन्यत्र नहीं मिलता, या जो कम से कम मार्क्सवादी व्यावहारिक जीवन से अवश्य भिन्न है।

गांधीवाद में जीवन-पूर्णता का सिद्धान्त

धर्म—ईश्वर—और आत्मा का ऐक्य

पूर्ण का सिद्धान्त ही, जो भारतीय दर्शन में वैदिककाल से विद्यमान है, गांधी-जीवन एवं गांधी-मन का आधार है।^{५४} श्री एस रावाकृष्णन् ने यह जिक्र

५१ गीता, २।४४.

५२ गीता, २।६२-६३ (नोट—पाठक गीता के अ० २।४४ में 'प्रसक्त', और अ० २।६३ में 'प्रणश्यति' शब्दों में 'प्र' उपसर्ग की महत्ता पर ध्यान रख कर पढ़ें, जिसके द्वारा भावी ऋम का ज्ञान कराया गया है। इसी से 'प्रसक्त' का अर्थ 'तृपित', और 'प्रणश्यति' का अर्थ 'सर्वनाश' उपयुक्त होता है।

५३ गीता, २।५९

५४ "ओम् पूर्णमिदं पूर्णमिदं पूर्णं पूर्णमुदच्यते।

पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥"

सारांश यह है कि पूर्ण पहले, पूर्ण अभी और पूर्ण ही अन्त में रह जाता है।

करते हुए कि राजनीति में भाग लेने वाले प्रायः सभी लोग धर्म (religion) से मुग मोटे रहते हैं, कहा है कि "गांधी के लिये तो समस्त जीवन एक ही है" (for Gandhi, all life is of one piece)^{५५} व्यष्टि और समष्टि दोनों दृष्टि से गांधीजी जीवन को अखण्ड मानते थे। उनका कहना है कि "मर्वन व्याप्त विश्वम्यित सत्यात्मा अथवा मत्यनागायन का साक्षात्कार करने के हेतु मनुष्य में सृष्टि के अल्पातिअल्प प्राणिमात्र के प्रति अपने ही समान प्रेम करने की क्षमता होनी चाहिये। और ऐसा मनुष्य, जो इमका लालायित हो, जीवन के किमी भी क्षेत्र में अपने-आप को वचित नहीं रख सकता। यही कारण है कि सत्योपासना ने मुझे राजनैतिक क्षेत्र में घसीट लिया है, और मैं विना किमी सकोच के पूर्ण नम्रतापूर्वक यह कहने को तैयार हूँ कि जो यह कहते हैं कि धर्म (religion) का राजनीति में कोई सम्बन्ध नहीं, वे यह जानते ही नहीं कि धर्म क्या चीज है। मुझे पृथ्वी के नागवान् राज्य की कोई लालमा नहीं, मैं तो स्वर्गीय राज्य के लिये प्रयत्न कर रहा हूँ, और वह स्वर्गीय राज्य है, आत्म-मुक्ति। इस आत्म-मुक्ति की प्राप्ति के हेतु मेरे लिये एक-मात्र मार्ग यह खुला है कि मैं अपने देश की तथा जन-समाज की अटूट सेवा करता जाऊँ। मैं प्रत्येक वस्तु से, जो जीवित है अभिन्न सम्बन्ध स्थापित कर एकमय बनना चाहता हूँ। गीता के शब्दों में मैं मित्र और शत्रु दोनों के साथ शान्तिपूर्वक रहना चाहता हूँ। इसलिये मेरी देश-भक्ति मेरे लिये मेरी उस यात्रा की एक मजिल है, जो मैं उस स्थान के लिये कर रहा हूँ, जहाँ शाश्वत मुक्ति और शान्ति मिलती है। इससे स्पष्ट है कि धर्म के बिना मेरे लिये राजनीति कोई चीज नहीं। राजनीति धर्म के अधीन है। धर्म-विहीन राजनीति मृत्यु-फॉर्म के समान है, क्योंकि वह आत्मा का घात कर डालती है।"^{५६} एक बार डाक्टर अरण्डेल को गांधीजी ने लिखा कि "मेरा झुकाव राजनैतिक नहीं है, बल्कि धार्मिक है।"^{५७} और एक बार पॉलक से कहा कि "मुझे बहुत से ऐसे धार्मिक (religious) पुरुषों से भेट हुई है जो छिपे हुए राजनैतिक हैं। परन्तु मैं स्वयं यद्यपि राजनीति का चोगा पहने हुए हूँ, हृदय में धार्मिक हूँ।"^{५८} इस प्रकार के गांधीजी के अनेक कथनों में से दो-एक के आधार पर ही

५५ महात्मा गान्धी (राधाकृष्णन्), पृष्ठ १४.

५६ Mahatma Gandhi His Own Story (C. F. Andrews) pp 353-4, 357 जिसका उद्धरण राधाकृष्णन् ने 'महात्मा गांधी' के पृष्ठ १४ पर किया है।

५७ Political Philosophy के पृष्ठ ४१ पर उद्धृत

यह निश्चय हो जाता है कि गांधीजी धर्म को ही सर्वोपरि मानते थे। धर्म ही उनके जीवन का तथा उनके वाद का प्राण है। जिस व्यक्ति में धर्म नहीं, जिस समाज में धर्म नहीं, जिस शासन में धर्म नहीं, वह उनकी दृष्टि में मरे हुए के समान है। उन्होंने अपना जीवन धर्म पर आधारित कर रखा था। वे कहते हैं कि "जब से मैं मार्वाजनिक जीवन को जानता हूँ तब से प्रत्येक शब्द जो मैंने प्रयुक्त किया है और प्रत्येक कार्य जो मैंने किया है उसके मूल में धार्मिक चैतन्य और नितान्त धार्मिक ध्येय ही रहा है।" तब फिर प्रश्न यह उठता है कि उनकी धर्म-व्याख्या क्या है? वे किसे धर्म कहते थे? यह भी उन्हीं के कथनों में ढूँढना चाहिये। उनकी दृष्टि में उसी शक्ति का नाम धर्म है "जो मनुष्य की प्रकृति का परिवर्तन करती है, जो अन्तस्थित सत्य से सम्बन्ध जोड़ती है और जो सदैव शोधन किया करती है।"^{५८} उनका कहना है कि "विश्व की नियंत्रित नैतिक व्यवस्था में श्रद्धा रखना ही धर्म है।"^{५९} इससे यह सिद्ध होता है कि वे उस शक्ति को ही धर्म मानते हैं, जो धारण करने वाली हो अर्थात् जिस पर कार्यरूप सारी सृष्टि आधारित हो जैसा कि हम 'धर्म' शब्द की व्याख्या करते समय कह आये हैं। इसीलिये विश्व की धर्म-रूप-धारण शक्ति को आदर्श मान उन्होंने यह निर्णय किया है कि "हमारे सासारिक कर्मों पर धर्म का आधिपत्य रहे"^{६०} अर्थात् धर्म ही उनका आधारभूत हो। नित्यप्रति के कर्मों में जिसका अनुपालन न किया जा सके, वह गांधीजी के कथनानुसार धर्म कहा ही नहीं जा सकता"^{६१}। अतः गांधी के धर्म में व्यावहारिकता है।

विश्व की नियंत्रित नैतिक व्यवस्था अथवा धारणा ही सत् कहलाती है। स्वामित्व की अथवा राज्यत्व की भावना-दृष्टि के कारण इसी को ईशा-शक्ति कहते हैं, जिसका उल्लेख ईशावास्योपनिषद् के प्रथम मंत्र में मिलता है।"^{६२} इसी सर्वव्याप्त ईशा-शक्ति को सर्व-शक्तिमान होने के कारण ईश्वर या परमेश्वर कहा जाता है। गांधीजी का भी यही कहना है "मैं सत् (सत्य) को ही परमेश्वर मानता आया

५८ Young India III p 350

५९ Speeches p 807

६० हरिजन सन् १९४०, पृष्ठ ४४५ (पौ० फि०, पृष्ठ ४२ पर उद्धृत)

६१ The Gita according to Gandhi, pp 128-129 (पौ० फि० पृष्ठ १३-१४ पर उद्धृत)

६२ देखो फुटनोट ६१

६३ "ओ ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्या जगत्" अर्थात् इस जगत् में जो कुछ जगत् रूप है उस सब में यह ईशा शक्ति व्याप्त है।

हैं। मलयमय बनने के लिये अहिंसा ही एक राजमार्ग है। मेरी अहिंसा मच्ची होते हुए भी कच्ची है, अपूर्ण है। इसीलिये मेरी सत्य की ज्ञात्री उस सत्य स्त्री सूर्य के तेज की एक किरण-मात्र के दर्शन के समान है, जिसके तेज का माप हजारों साधारण भूयों को उकड़ठा करने पर भी नहीं मिल सकता।”^{६४} गीता में भी यही बात कही गई है कि यदि आकाश में सहस्रो सूर्य भी एक माथ प्रकाशित हो उठे, तो भी इस सत् स्त्री परमात्मा के तेजोमय प्रकाश को नहीं पा सकते।^{६५}

साधारणतया जब किसी वस्तु के सार का वर्णन किया जाता है, तब उसे संस्कृत-हिन्दी में ‘सत्’, फारसी-उर्दू में ‘रू’ और अंग्रेजी में एसेन्स (essence) कहते हैं, जैसे गुरुवेल् का सत्, गुलाब की ‘रू’ या खस का इमेन्स इत्यादि। जिस प्रकार भौतिक पदार्थों के सार का ज्ञान सत् कहकर कराया जाता है, उसी प्रकार जीवन के सार का ज्ञान आत्मा कहकर करते हैं। जब हम भौतिक पदार्थ के सार की चर्चा करते हैं, तब हमारे सामने दो दृष्टिकोण उपस्थित होते हैं। एक तो केन्द्रित जो घनीभूत होता है, और दूसरा विस्तृत अथवा व्यापक जो पदार्थ के अणु-अणु में ओत-प्रोत रहता है। इसी प्रकार तत्त्वज्ञानी एक ओर तो आत्मा को घनीभूत, गुणातीत, केन्द्रीभूत आदि कहते हैं, और दूसरी ओर व्यापक अथवा शरीर के कण-कण में भिदी हुई। व्यक्तिगत शरीर और सृष्टि रूप शरीर की दृष्टि में सत् के दो भेद करते हैं, यथा—आत्मा और परमात्मा। परन्तु जो तत्त्वज्ञानी सारी सृष्टि को अभेद रूप से एक ही कहते हैं, वे उक्त मत को आत्मा और परमात्मा करके नहीं जानते। वे सर्वत्र एक ही सत् का अनुभव करते हैं। उनके लिये एक ही आत्मा है। कभी-कभी व्यक्तित्व की दृष्टि से आत्मा को जीवात्मा कहते हैं, और उसमें भी अधिष्ठित शक्ति को परमात्मा। परन्तु अद्वैतवादी को नजरो में जीवात्मा और परमात्मा में कोई भेद नहीं है, केवल प्राकृतिक परिस्थितियों के कारण एक ही सत् दो नामों से कहा जाने लगता है। गांधीजी उन्हीं तत्त्वज्ञानियों में से हैं जो प्राणीमात्र को अपने समान ही मानते हैं, जैसा कि हम अभी ऊपर देख चुके हैं। इसलिये वे सत् को अभेद रूप से देखते हैं और उसी को आत्मा (soul), परमात्मा (supersoul) या ईश्वर (God) कहते हैं। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि “मैं अद्वैत में विश्वास करता हूँ, मैं मनुष्य के, और सब पूछा जाय तो प्राणीमात्र के अपरिहाय ऐक्य में विश्वास करता हूँ।”^{६६} जिस समय मनुष्य अहंकार के

६४ आत्म-कथा (ख० २), पृष्ठ ५०७

६५ गीता, ११।१२.

६६ Young India II, p. 421

भाव को मूल, मानवता के उदय में मग्न होकर उसके महत्व का अनुभव करने लगता है, उस समय उसकी आत्मा और परमात्मा में कोई भेद नहीं रहता। श्री धावन ने बताया है कि “गांधीजी के ममता ईश्वर और मनुष्य में कोई भेद अथवा पृथक्करण नहीं है। मनुष्य तथा निम्न श्रेणी की अन्य सृष्टि में आत्मा ही एक नित्य (यथार्थ) है। वह काल और देश में मुक्त हो जाती है और प्रत्यक्ष विभिन्न अवस्थाओं का एकीकरण कर डालती है।” गांधीजी का कथन है “मुझे ईश्वर के अवाध्य ऐक्य में विश्वास है और इसलिये मानवता के ऐक्य में भी। हमारे बहुत से भिन्न-भिन्न शरीर होने से बरा, जब कि हमारी आत्मा एक ही है।” आत्मा के एकत्व का ज्ञान आ जान पर मतभेद रहते हुए भी लोगों में कभी मतमुटाव नहीं हो पाता, सभी बन्धु मित्र बने रह सकते हैं। इसलिये गांधीजी ने कहा है कि “लौकिक सम्बन्ध की अपेक्षा आध्यात्मिक सम्बन्ध अधिक कीमती है। आध्यात्मिक सम्बन्ध से हीन लौकिक सम्बन्ध प्राणहीन शरीर के समान है”। इस तरह निक्षिप्त हमने यह देखा कि गांधीवाद में धर्म, ईश्वर और आत्मा को एक ही माना गया है, जो सृष्टि का एकीभूत आधार है। मानव ऐक्य की स्थापना करना मानो उसी सर्वव्यापी नियम का पालन करना है। आधुनिक भाई-बारे के सिद्धान्त से इस सिद्धान्त का दर्जा बहुत ऊँचा है, जैसा कि गांधीजी ने खुद कहा है। वे कहते हैं कि जीवमान के एकीकरण का यह महान् नित्य, मौलिक सिद्धान्त मनुष्य के केवल भाईपन के सिद्धान्त से बहुत बहुत ऊँचा है, क्योंकि उसके प्रतिपालन में ईश्वरीय सृष्टि के प्रति सेवकाई का, न कि स्वामित्व का भाव निहित है। परन्तु पाठक यह कदाचित् न भूलें कि जब कभी जहाँ कहीं गांधीजी ने इस धर्म की चर्चा की है, वहाँ उनका अभिप्राय किसी धर्म-मत से नहीं है, जिसका भेद हम पूर्व में कह आये हैं, हालांकि धर्म और धर्म-मत दोनों अंग्रेजी शब्द रिलीजन (religion) ने व्यक्त किये हुए पाये जाते हैं। वे जानते थे कि ‘धर्म’ अथवा ‘रिलीजन’ शब्द बोले में डालने वाली टट्टी के समान है। इसीलिये उन्होंने यह आग्रह कर दिया कि “धर्म से उनका अभिप्राय किसी मत विशेष (Particular creed) से नहीं है—उदाहरणार्थ हिन्दू धर्म से नहीं—परन्तु उससे है जो सब धर्मों (religions) के मूल में रहकर सब का समन्वयकारी है।” राधाकृष्णन् के शब्दों में “सर्व-

६७ Political Philosophy p 49.

६८ देखो फुटनोट ६६

६९ आत्म-कथा (ख० २), पृष्ठ २९०.

७० हरिजन, सन् १९३६ पृ० ३६५

७१ Political Philosophy, p 41.

धर्म धर्म के मायन है" (All religions, however, are means to religion)^{७२} 'धर्म' से गांधीजी कहते हैं "मेरा क्या अभिप्राय है, वह मैं तुम्हें बताता हूँ। हिन्दू धर्म ही ऐसा नहीं है, जिसका मूल्य मैं अन्य दूसरे धर्मों से अधिक करता हूँ, परन्तु वह धर्म ऐसा है जो हिन्दू धर्म (Hinduism) से भी परे है, जो प्रत्येक की मूल प्रकृति (nature) का परिवर्तन करता है, जो हर एक को अन्तर्निहित मत्त (मत्) के साथ अमिट रूप में बाधता है, और जो मदा ग्राहक करता है। वह मनुष्य के स्वभाव में निरन्तर वाम करने वाला एक ऐसा गुण है, जो पूर्ण रूप से प्रकाशित (अथवा प्रकट) होने के लिये किसी प्रकार की कसर नहीं उठा रखता और जो आत्मा को उस समय तक अत्यन्त बेचैन बनाये रखता है, जब तक कि वह अपने आप का साक्षात्कार नहीं कर लेती, अपने प्रभू को नहीं जान लेती, और अपने तथा अपने प्रभू के बीच के सम्बन्ध को महसूस नहीं कर पाती।"^{७३} इमलाम, ईसाई, हिन्दू आदि धर्मों में ईश्वर के अनेक नाम हैं। जो केवल गुण-मूचक होते हैं। उन नामों पर लड़ बैठना मूर्खता का चिह्न है। गांधी तो गुणातीत परमेश्वर की बात करते हैं, जो सर्वत्र मदा एक समान है। उनका वक्तव्य है कि "इस गुणातीत परमेश्वर में श्रद्धा होने में सब धर्मों के प्रति समान सम्मान का भाव आ जाता है। यह विश्वास करना कि तुम्हारा धर्म अन्य धर्मों से उच्च कोटि का है, और दूसरों से तुम्हारे धर्म का स्वीकार कराने की बात का न्यायोचित बताना ये दोनों असहिष्णुता के चोटी स्वरूप हैं—और असहिष्णुता ही एक प्रकार की हिंसा होती है।"^{७४}

विश्व-धर्म के पालक गांधी हिन्दू धर्मावलम्बी क्यों ?

तब फिर क्या कारण है कि गांधीजी हिन्दू धर्म को मानते थे, अपने आप को हिन्दू कहते थे। इसकी ओट लेकर भारतवर्ष में आज हिन्दू महासभा, जनमघ, रामराज्य, तथा राष्ट्रीय स्वयंसेवक मघ आदि साम्प्रदायिक-राजनैतिक दल वाले जवाहरलाल नेहरू की असाम्प्रदायिक दलीली को काटने के अभिप्राय से उन पर यह कहते हुए टूट पड़ते हैं कि नेहरू हिन्दू कहलाने में क्यों डरते हैं, जब कि गांधीजी निस्संकोच खुले तौर पर अपने आप को हिन्दू कहते थे ? इसलिये न कि वे मुसलमानों को हिन्दुओं से अधिक चाहते हैं ? ऐसे लोग या तो गांधीजी के हिन्दुत्व को समझे ही नहीं अथवा ममझकर भी राजनैतिक घूर्तता के चकर दण्ड पेला करते हैं।

७२ Mahatma Gandhi (RK) p 17.

७३ Speeches, p 807

७४ हरिजन, १४-५-१९३८

गांधीजी के हिन्दुत्व अथवा हिन्दू धर्म में अन्य धर्मों के प्रति सहनशीलता है, क्योंकि वे उन्हे सब धर्मों के धर्म, गुणातीत परमेश्वर, अथवा आध्यात्मिक ऐक्य तक पहुँचने का एक मार्ग मानते हैं। अन्य और धर्म भी मार्ग रूप हैं। यह देखिये, उन्होंने खुद ही एक लम्बा लेख लिखकर सन् १९२१ ई० में ही इस पर प्रकाश डाल दिया था, ताकि ओठी बुद्धिवाले लोग कुछ का कुछ न समझने लग जाय। उन्होंने कहा है —

“मैं अपने आप को सनातनी हिन्दू कहता हूँ, क्योंकि —

- “(१) वेद, उपनिषद्, पुराण एवं अन्य और सब हिन्दू धर्म-शास्त्रों में मेरा विश्वास है और इसलिये अवतार तथा पुनर्जन्म में भी।
- “(२) मैं वर्णाश्रम धर्म में उतना ही विश्वास करता हूँ जो पक्का वैदिक अर्थ है, न कि उसके वर्तमानकालीन प्रचलित तथा असंस्कृत रूप में।
- “(३) मैं गौ-संरक्षण में विश्वास करता हूँ, परन्तु मेरा दृष्टिकोण प्रचलित दृष्टिकोण की अपेक्षा बहुत अधिक व्यापक है।
- “(४) मैं मूर्ति पूजा में अविश्वास नहीं करता।

“पाठक इस बात पर ध्यान रखें कि मैंने जानबूझ कर यह नहीं कहा कि वेद अथवा दूसरे धर्म-शास्त्र ईश्वर वाक्य हैं, क्योंकि मुझे इस बात में विश्वास नहीं कि केवल वेद ही दिव्य ज्ञान के भाण्डार हैं। मैं बाइबिल, कुरान और जिनद अविश्वासी को भी उतना ही दिव्य ज्ञान-भाण्डार मानता हूँ जितना कि वेदों को। यद्यपि मैं हिन्दू-धर्म-शास्त्रों में विश्वास करता हूँ, तथापि उससे यह मतलब नहीं है कि मैं उनमें कथित हर एक शब्द और काव्य-पद को ही दिव्य ज्ञान से प्रेरित मानता हूँ। मैं यह भी दावा नहीं करता कि मुझे इन आश्चर्यमय पुस्तकों का ज्ञान उनके मूल पाठ को पढ़ने से (first-hand knowledge) हुआ है। परन्तु मुझे इस बात का दावा अवश्य है कि उन शास्त्रों में कथित मुख्य शिक्षा की सत्यताओं को मैं जानता हूँ और उनकी मुझे प्रतीति भी है। यदि उनका कोई अर्थ तर्क और नैतिक दृष्टि के विरुद्ध है, तो वह चाहे जितना विद्वत्तापूर्ण क्यों न हो, मैं उसके बन्धन में नहीं पड़ सकता। मैं इस दावे का अत्यन्त बलपूर्वक विरोध करता हूँ कि हिन्दू धर्मशास्त्रों का जो कुछ अर्थ वर्तमान (मठा-धीश) शंकराचार्य और शास्त्री लोग कर देते हैं वही सही है—अगर वे लोग ऐसा दावा करते हों तो। बल्कि इसके विपरीत मेरा यह विश्वास है, कि इन ग्रन्थों का हमारा आधुनिक ज्ञान बड़े छितर-वितर रूप में है। मैं बिना किसी तर्क-बहस के (impliedly) हिन्दुओं की इस उक्ति पर विश्वास करता हूँ कि जिम मनुष्य ने अहिंसा, सत्य और ब्रह्मचर्य (आत्म-नियंत्रण) के प्रतिपालन में पूर्णता प्राप्त नहीं कर ली, और जिमने साम्प्रतिक प्राप्ति एवं अधिकार का परित्याग नहीं कर दिया है, वह शास्त्रों का यथार्थ ज्ञाता नहीं हो सकता। मैं गुरुओं की प्रणाली में

विश्वास करता हूँ, परन्तु इस जमाने में करोड़ों बिना गुरु के ही रहते हैं, क्योंकि क्वचित्त ही ऐसा सम्भव है जो पूर्ण शुद्धता और पूर्ण विद्वत्ता का संयोग मिल जाय। परन्तु किसी भी मनुष्य को अपने निज धर्म की मत्पता को जानने के लिये हतोत्साह नहीं होना चाहिये, क्योंकि अन्य धर्मों के समान ही हिन्दू धर्म के मूल सिद्धान्त अपरिवर्तनीय हैं और आसानी से सम्झने योग्य भी। हर हिन्दू ईश्वर और उसके ऐक्य में, पुनर्जन्म और मुक्ति में विश्वास करता है। परन्तु अन्य धर्मों से हिन्दू धर्म की विशेषता है, उसके वर्णाश्रम में, और उससे भी अधिक उसके गौ-रक्षण में।

“वर्णाश्रम मेरी सम्मति के अनुसार मनुष्य की प्रकृति ही से अन्तर्निहित है और हिन्दू धर्म ने उसे केवल वैज्ञानिक रूप दिया है। उसका मसर्ग जन्म से रहता है, इसमें मन्देह नहीं। मनुष्य अपनी इच्छा में वर्ण का परिवर्तन नहीं कर सकता। वर्ण-वन्धन को तोटना मानो कमानुगत नियम (Law of heredity) की अवहेलना करना है। परन्तु अगणित जानियों में विभक्त हो जाना मूल सिद्धान्त का दुरुपयोग (unwarranted liberty) ही है। केवल चार विभाग ही काफी हैं।

“मैं इस बात में विश्वास नहीं करता कि मनुष्य की जन्म-प्राप्त स्थिति एक दूसरे के साथ भोजन करने अथवा एक दूसरे के साथ वादी करने में छिन जाती है। चारों विभाग मनुष्य के रोजगार-धन्यो (calling) के परिभाषासूचक हैं। वे सामाजिक सम्बन्धों को न तो न्यून करते हैं और न नियमित (restrict or regulate)। वे विभाग कर्तव्यों को परिभाषित करते हैं, स्वत्वी का आरोप नहीं करते। अपने आपको उच्च श्रेणी का बताना अथवा दूसरे को निम्न श्रेणी का कहना, यह हिन्दू धर्म के लक्षण के विपरीत है, ऐसा मेरा निश्चय है। सभी ईश्वर की सृष्टि की सेवा करने के लिये उत्पन्न हैं, ब्राह्मण अपने ज्ञान के द्वारा, क्षत्रिय अपनी संरक्षण शक्तियों द्वारा, वैश्य अपनी व्यावसायिक योग्यता के द्वारा, और शूद्र शारीरिक परिश्रम के द्वारा। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि ब्राह्मण, उदाहरणार्थ, शारीरिक परिश्रम से मुक्त है, या कि अपने तथा अन्य जनो के संरक्षण कर्तव्य से। जन्म ब्राह्मण को प्रधानतः ज्ञानवान् पुरुष बनाता है, परम्परा और संस्कृति के कारण दूसरों को विद्या-दान देने के लिये सबसे अधिक उपयुक्त होता है। इधर यह है, तो उधर शूद्र को रोकने के लिये ऐसी कोई बात नहीं है कि वह जितना जो कुछ ज्ञान करना चाहें न कर सकें। केवल बात इतनी है कि वह अपने शरीर से उत्तम सेवा करने योग्य होता है, दूसरों से, यदि वे अपने विशिष्ट गुणों के द्वारा सेवा करते हों, उसे ईर्ष्या करने की क्या जरूरत? परन्तु जो ब्राह्मण अपने ज्ञान के कारण उच्च बनने का अधिकार बताने लगता है, वह पतित हो जाता है और उसे कुछ ज्ञान भी नहीं रहता। और यही हाल उन दूसरों का समझो, जो अपने-अपने विशिष्ट गुणों पर

गर्व करने लगते हैं। स्वनियन्त्रण एवं शक्ति का मन्त्र और मितव्यय ही वर्णाश्रम है।

“इसलिये, यद्यपि पारस्परिक भोजन अथवा पारस्परिक विवाह-सम्बन्ध का वर्णाश्रम पर कोई असर नहीं पड़ता, तो भी हिन्दू धर्म वर्ण-वर्ण के बीच होने वाले पारस्परिक भोजन और पारस्परिक विवाह सम्बन्ध को बड़े जोरों के साथ वर्जित करता है। हिन्दू-धर्म स्वनियन्त्रण की पराकाष्ठा पर पहुँच चुका था। इसमें सन्देह नहीं कि यह शरीर-सत्यास का धर्म है, जिसने कि आत्मा मुक्त हो। पिता पुत्र के साथ भोजन करे, यह कोई हिन्दू के कर्तव्य में शुमार नहीं है। और अपने पत्नी-वरण को वगविशेष से सीमित कर लेने में वह विरल स्वनियन्त्रण ही का प्रतिपादन करता है। हिन्दू धर्म विवाहित जीवन को मुक्ति के लिये किसी भी तरह आवश्यक नहीं मानता। जन्म जिस प्रकार पतन है उसी प्रकार विवाह भी पतन है। जन्म से स्वतन्त्र हो जाना ही मुक्ति है और इसीलिये मृत्यु में भी। पारस्परिक भोजन और पारस्परिक विवाह का प्रतिबन्ध करना शीघ्र आत्म-विकास के लिये आवश्यक है। परन्तु यह आत्म-त्याग वर्ण की कोई कसौटी नहीं है। अगर कोई ब्राह्मण अपने ज्ञान द्वारा सेवा-धर्म को नहीं छोड़ता और अपने शूद्र भाई के साथ भोजन कर लेता है तो वह ब्राह्मण का ब्राह्मण ही बना रह सकता है। जो कुछ मैंने ऊपर कहा है उसका यही निष्कर्ष निकलता है कि भोजन और विवाह विषयक प्रतिबन्धन ऊँच-नीच के विचारों पर आधारित नहीं है। जो हिन्दू श्रेष्ठता के विचार में दूसरे के साथ भोजन करने से इन्कार करता है, वह अपने धर्म का सच्चा प्रतीक नहीं है।

“अभाग्यवश आजकल का हिन्दू धर्म खाने और न खाने में ही रह गया है। एक बार मैंने एक मुसलमान के घर अल्पाहार कर लिया तो उसे देखकर एक साधु-वृत्ति का हिन्दू दग होकर रह गया। जब उसने यह देखा कि मैं उस मुसलमान द्वारा दिये हुए प्याले में दूध डाल रहा हूँ, तब मुझे प्रतीत हुआ, उसे दुःख हो रहा था, परन्तु इसके आगे जब उसने यह देखा कि मैं मुसलमान के हाथ से दिये हुए अल्प भोजन को ही खाने लगा हूँ, तब तो उसकी वेदना की कोई सीमा ही न रही। क्या खाना और किसके साथ खाना, इसके विषय में यदि हिन्दू धर्म में बड़े लम्बे चौड़े नियमों का निर्धारण होता रहा, तो उसकी यथार्थता खो जाने का भय है। मदक पदार्थों एवं प्रत्येक पदार्थ के भोजन, विशेषकर मांस से, सायमिक निवृत्ति का होना आत्मविकास के लिये निःसन्देह बड़ा सहायक होता है, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि वह ध्येय ही हो। कई एक मांस खाने वाले और दूसरों के साथ भोजन करने वाले मनुष्य ईश्वर के भय में जीवन व्यतीत करते हुए मुक्ति के अधिक निकट पहुँच जाते हैं, वनिस्वतः उस मनुष्य के, जो मांस और बहुत से दूसरे पदार्थों का धार्मिकतापूर्ण त्याग तो करता है, परन्तु अपने प्रत्येक कार्य में ईश्वर-निन्दक पाखण्ड से भरा रहता है।

“परन्तु हिन्दूधर्म का केन्द्रीय उद्घाटन है, गी-रक्षण। मेरी मति के अनुसार मानुषिक विकास-क्रम में अत्यन्त आश्चर्यजनक विषयों में से एक विषय गी-रक्षण भी है। वह मनुष्य को मनुष्य-वर्ग के परे ले जाता है। मेरी दृष्टि में गी सम्पूर्ण उपमानव सृष्टि है। गी कहने में मनुष्य का यह आदेश दिया गया है कि वह प्राणी-मात्र के साथ अपने एकत्व का अनुभव करे। गाय ही देवीरूप क्या मानी गई, यह मुझे बिलकुल स्पष्ट दिखाई देता है। हिन्दुस्थान में गाय सर्वोत्तम मायिनी थी। वह भाण्डारदायिनी थी। यह केवल दूध ही देने वाली नहीं थी, बल्कि उसी ने ऐती-किनानी के कृत्य को सम्भव बनाया। गी माना कर्णा-काव्य है (A poem of pity)। उन शीलयुक्त प्राणी में माना काटि कर्णा-पाठ ही पढ़ता हूँ। भारतीय मनुष्य वर्ग के लक्ष्यों की यह मातृ रूप है। गी-रक्षण में ईश्वर की सम्पूर्ण मूक सृष्टि का रक्षण अभिप्रेत है। पूर्वजन्म कृपि ने, चाहे जा कोई भी हुआ हो, गी में ही प्रारम्भ किया। निम्न-स्तर की सृष्टि पर ध्यान देना हिन्दू-धर्म की समार के लिये एक देन है। और हिन्दू धर्म तभी तक जीवित रहेगा जब तक कि गी-रक्षण करने वाले हिन्दू जीवित हैं।

“जितना प्रेम मेरा हिन्दू धर्म में है उतना ही मेरा प्रेम मेरी पत्नी में है। मेरी पत्नी के गिरावट समा की कोई दूसरी स्त्री मुझे प्रभावित (move) नहीं कर सकती। बात ऐसी नहीं है कि उनमें कोई दोष ही न हो। मैं यह कह सकता हूँ कि उनमें कोई ऐसी भी दोष है जिन्हें मैं नहीं देख पाता, परन्तु निरन्तर सग का भाव जा वहाँ मौजूद है। इसी प्रकार का भाव मुझमें हिन्दू धर्म के लिये है, भले ही उसमें कुछ दोष और कमी हो। गीता और तुलसीकृत रामायण के गान से जितना आनन्द मुझे मिलता है, उतना और किसी वस्तु में नहीं मिलता—हिन्दू धर्म की ये ही दो पुस्तकें हैं, जिनके विषय में यह कहा जा सकता है कि मैं जानता हूँ। जब कभी मैं कल्पना करता हूँ कि मेरी अन्तिम श्वास चल रही है, तभी मैं गीता को शान्ति रूप पाता हूँ। मुझे विदित है कि क्या क्या दुर्गुण आजकल हिन्दुओं के बड़े बड़े (मन्दिर-तीर्थों) पुण्यस्थानों में बर्ते जा रहे हैं, फिर भी बावजूद उन अकथनीय दोषों के मेरा उनके प्रति प्रेम है। जितनी दिलचस्पी मेरी उनमें है, उतनी और किसी दूसरे में नहीं। मैं रच रच सगोतक हूँ, परन्तु मेरा हौसला (zeal) मुझे इस हद तक नहीं ले जाता कि मैं हिन्दू धर्म की अगलियत को ही त्याग दूँ। मैं यह कह चुका हूँ कि मूर्ति-पूजा में मेरा अविश्वाम नहीं। मूर्ति से मुझ में कुछ पूजा या भक्ति-भाव प्रवृत्त नहीं हो उठता, परन्तु मैं समझता हूँ कि मूर्ति-पूजा मनुष्य स्वभाव का एक अंग है। हम लोग साकेतिक चिह्नों के पीछे पड़े रहते हैं। गिरजा-घर ही में क्यों, अन्यत्र क्यों नहीं, मनुष्य को शान्ति मिलनी चाहिये। मूर्तियाँ (छायाएँ) पूजा में

योग देने वाली होती है। कोई भी हिन्दू मूर्ति ही को ईश्वर नहीं मानता। मैं मूर्ति-पूजा करना पाप नहीं समझता।

“उपरोक्त बातों से यह नाफ जाहि होता है कि हिन्दू धर्म मर्यादित धर्म नहीं। उसमें मर्मा के सभी पैगम्बरों, महात्माओं की पूजा के लिये गुंजाइश है। यह प्रसार-कारी (missionary) धर्म नहीं है, जैसा कि ओग मायाजीतया उन शब्द का अर्थ समझा कर रहे हैं। इसमें मन्दह नहीं कि उनके क्षेत्र के भोक्तृ जनता जानियाँ घुल मित्र गई हैं परन्तु यह घुलना-मिलना अदृश्य और वैज्ञानिक रूप में होता रहा है। हिन्दू धर्म का यह आदेश है कि हम एक अपनी-अपनी श्रद्धा या धर्म के अनुसार ईश्वरपूजा किया कर, जो इसी कारण वह सम्मान धर्मों के साथ शान्तिपूर्वक रहता है।

“हिन्दू धर्म के विषय में मेरी इस प्रज्ञा की कारणता होने के कारण मैं कभी भी अछूतपन से सहमत नहीं हुआ। मैंने मरद्व उमें घृणित पदार्थ जैसा त्याज्य माना है। यह सत्य है कि अछूतपन हमारे बीच में पुष्ट-द-पुष्ट में चला आ रहा है, परन्तु इसी तरह और भी बहुत से दूसरे दुर्गुण भी आज तक चले जा रहे हैं। जब मुने यह विचार आता है कि प्रायः पेश्या-कृत्य के लिये ही लड़कियों का अर्पण करना हिन्दू धर्म का अंग माना गया है, तब मैं शर्म के मारे डूब जाता हूँ। परन्तु बान तो नहीं है कि उत्तका प्रचार अभी भी हिन्दुस्थान के कई स्थानों में जारी है। काली देवी के नाम पर बकरा की घुबानी (हत्या) करना मेरी दृष्टि में निश्चयपूर्वक अधर्म है और मैं उसे हिन्दू धर्म का अंग नहीं मानता। हिन्दू धर्म सदियों का वृद्ध रूप (growth जयवा विकारूप) है। हिन्दुस्थान के लोगों का धर्म होने के लिये विदेशियों ने उसे हिन्दू धर्म नाम दे डाला है। इसमें मन्दह नहीं कि किसी समय धर्म के नाम पर पशु-यज्ञ किया जाता था। परन्तु वह धर्म नहीं है, फिर हिन्दू धर्म तो और भी नहीं है। इसी प्रकार मुझे यह भी प्रतीत होता है कि जब हमारे पूर्वज गौरक्षण को धर्म मानने लगे तब वे लोग जो गौ मांस खाना नहीं छोड़ते थे, जाति च्युत किये जाने लगे। उन समय समाज में बड़ा मधर्ष हुआ होगा। सामाजिक बहिष्कार का प्रयोग केवल उन हठीलों के प्रति ही नहीं लगाया जाता था, बल्कि उनके पापों का फल उनकी सन्तान को भी भोगना पड़ता था। यह प्रयोग जिसका जन्म सम्भवतः शुभ भावनाओं से हुआ था, कट्टर रिवाज बन बैठा, यहाँ तक कि हमारे धर्म-शास्त्रों में ऐसे काव्य-पद प्रवेश कर दिये गये, जिन्होंने उस प्रयोग को ऐसी गहरी जड़ पकड़ा दी, जो विलकुल अवाछनीय और अन्यायपूर्ण है। मेरा मिद्धान्त नहीं हो या नहीं, अछूतपन तो विवेक के विरुद्ध है, और क्षमा, करुणा और प्रेम भाव के विरुद्ध भी। जो धर्म गौ-पूजा की स्थापना करे, वही मनुष्यों का निर्दय एवं अमानुषिक बहिष्कार बरदास्त करे अथवा

चलावे, यह एक असम्भव सी बात है। दवाये हुए वर्गों को त्याग देने की अपेक्षा मुझको तो टुकड़ों-टुकड़ों में हो जाना ही सन्तोषप्रद होगा। हिन्दू, यदि अपने सम्य धर्म को इस अच्छतपन की कालिख कायम रखकर बदनाम बनाये रखना चाहते हैं, तो वे निस्सन्देह न तो कभी स्वतंत्रता प्राप्ति के अधिकारी होंगे और न कभी उन्हें स्वतंत्रता मिलेगी। चूँकि मैं हिन्दू धर्म को अपने जीवन से भी अधिक प्रेम करता हूँ, यह कालिख मेरे लिये असहनीय बोझ हो गया है। हमें यह उचित नहीं कि हम अपनी ही कोम के पचमास लोगों के समाधिकारी आपसी मेल-जोल वाले स्वत्व की अवहेलना कर ईश्वर की अवहेलना करें।^५

गांधी सनातनी हिन्दू थे, इसका अर्थ

सच पूछा जाय तो भारतीय दर्शन में हिन्दू धर्म जैसी कोई चीज नहीं। हिन्दू धर्म कहने से धर्म की व्यापकता चली जाती है। जाति-विशेष से सम्बन्धित हो जाने के कारण उसमें सकीर्णता आ जाती है, जो भारतीय दर्शन को कभी मान्य नहीं रहा। वह तो सर्वव्यापक धारण-शक्ति को ही धर्म मानता है जैसा पाठक पहले देख चुके हैं। यह धारणाशक्ति अनादि है और अनन्त भी। इसलिये भारतीय दर्शन में सर्वव्यापक अनादि अनन्त धर्म का ही महत्त्व है। जो अनादि है वही सनातन है, सनातन अर्थात् जो सदा से चला आवे। जब हमारी ज्ञानदृष्टि भूतकाल की ओर जाती है, तब हम सदा से चली आई हुई वस्तु को सनातन कहते हैं और जब भविष्य की ओर देखते हैं, तो उसी सदा बनी रहनेवाली वस्तु को शाश्वत कहने लगते हैं। यही सनातन और शाश्वत धर्म है, जिसका प्रतिपादन भारतीय वेद, उपनिषद् आदि ग्रन्थों में नाना प्रकार से किया हुआ मिलता है। इसलिये हमारा धर्म सनातन धर्म कहलाता है, और इसीलिये गान्धीजी ने अपने आप को 'सनातनी हिन्दू' कहा है। जो सनातनी है अर्थात् जो सनातन धर्म को मानने वाला है, वह चाहे जिस देश, जाति या काल में उत्पन्न क्यों न हो, सृष्टि ऐक्य को और इसलिये मानव ऐक्य को नहीं भूल सकता। सृष्टि का पदार्थ होने के कारण वह चाहे जिस नाम से कहा जाने लग जाय, उसके सन्मुख उस ऐक्य का दृश्य सदा बना ही रहता है। नाम से और रूप से धर्म का कोई सम्बन्ध नहीं। मैं चाहे जिस नाम से कहलाऊँ, चाहे जिस रूप का होऊँ, चाहे जिस देश में उत्पन्न होऊँ, मेरा धर्म एक सनातन ही रहेगा। इसलिये यदि कोई यह कहे कि 'गांधी' सनातनी हिन्दू अथवा गांधी खुद कहे कि मैं सनातनी हिन्दू हूँ, तो उससे उनके धर्म का कुछ विगडता नहीं। प्राचीन ऋषियों ने जहाँ तक सम्भव हो सका है, ऐसे शब्दों

को ग्रहण किया है कि जिनमें सर्वाधर्मता का भाव न उत्पन्न हो। धर्म की व्यापकता दिखाने के लिये जिस प्रकार उन्होंने उन्हें मनातन कहा है, जी प्रगा-धर्म के मानने वालों को उन्होंने 'आर्य', 'आर्य-मन्तान', 'अष्टादि धर्म' द्वारा सम्बोधन किया है। परन्तु इतिहास-ज्ञाता बतलाते हैं कि विदेशियों ने वाणी-द्वारा के कारण पञ्जाब में स्थित 'मिन्' नदी का नाम 'इन्दु', 'इन्दुस' (Indus), 'हिन्दु', 'हिन्दु' आदि देना शुरू कर दिया, जिसका फल यह हुआ कि उस भूभाग में वाणिज्य-प्राप्त, 'आर्यों' को वे हिन्दू कहने लगे, और उस भूभाग का जो पहले 'आर्यविन' कहलाता था, हिन्दुस्थान कहने लगे। हमारी समझ में इस नाम-परिवर्तन का एक कारण यह आता है, और वह यह है कि विदेशियों का भावना था 'आर्य' (आर्य = श्रेष्ठ-मन्य) कहलाना खटवता था। वे आक्षेप करते थे कि भाग्यवादिता न केवल अपने लिये ही 'आर्य' मान रहा है। दूसरा को अनाथ कहते हैं। प्रत्यक्ष में भरे ही आर्य नाम देना विशेष-अथवा जाति विशेष से निमित्त होता-संकीर्ण हो जाता है। परन्तु धर्म में हर एक व्यक्ति आर्य कहलाने का अधिकार है। मकान है जो मनातन के धर्म का प्रतिपालन करता हो। जो कुछ भी हो, बात यह है कि ज्यों-ज्यों समय गुजरता त्यों-त्यों लोग 'आर्य', 'आर्यविन' एवं 'मनातन धर्म' शब्दों के स्थान में 'हिन्दू', 'हिन्दुस्थान', 'हिन्दू धर्म' का प्रयोग करने लग। कालान्तरवश एक बार मनुष्य के चंचल मन और स्थान ने मनातन-धर्मीय गुण निदानों का तोड़ मरोड़ कर पाउण्डों और रुबियों को लाद दिया, और दूसरी ओर विदेशियों द्वारा प्रारम्भ किया हुआ 'हिन्दू' शब्द ही समय और से उच्चरित होने लगा। परिणाम यह हुआ कि हमारे ने हमें हिन्दू धर्मावलम्बी कहा, और हम भी उनके स्वर में स्वर मिला कर बढ़ने चले गये। मुसलमान धर्म, ईसाई धर्म, पारसी धर्म आदि के साथ हमारे विजातीय मनातन धर्म को भी जातीयता का लगा पहना हिन्दू धर्म नाम दे डाला। हमारे उसका टिड्डो पटककर साम्प्रदायिकता की उस पर छाप लगा दी। जब धर्म के नाम पर समाज में कुरीतियों का आतंक फैला, तो उनके विनाश के लिये उत्तमवी शताब्दी के मध्यकाल में दयानन्द सरस्वती ने 'आर्य समाज' को, राजा राममोहन राय ने 'ब्रह्म समाज' को और परमहंस रामकृष्ण के शिष्य विवेकानन्द आदि ने 'विश्व धर्म', की भावना को जागृत करने के लिये राम-कृष्ण मिशन को जन्म दिया। परन्तु उन तीनों ने संगोपन-सिद्धि के लिये साधनाओं का चक्रबूझ नहीं रचा। किसी ने एक अंग को पकड़ा, तो किसी दूसरे ने दूसरे अंग को। आर्य समाज ने, एक ओर कट्टरता, हेतुबोधन उद्दण्डता को अपनाया, और दूसरी ओर केवल वेदों को ही ईश्वर-वाक्य कहकर अन्य धर्मावलम्बियों से विरोध बढ़ाया। सामाजिक कुरीतियों को ही निकाल फेंकने का उसका ध्येय रहा। समाज की गणनैतिक और आर्थिक व्यवस्था की ओर उसका

लक्ष्य नहीं था, अतः वह असहनशीलता और अपूर्णता के दोष से विमुक्त नहीं हो सका। ब्रह्म समाज ने यद्यपि आर्य समाज की अपेक्षा जाति-बन्धन को मिटाने के लिये अधिक सहनशीलता दिखाई, परन्तु उसका क्षेत्र आर्य समाज से अधिक सीमित भी रहा। केवल पारम्परिक भोजन और पारम्परिक विवाह-सम्बन्धों की स्थापना करके ही उसने ऐक्य प्राप्त करना चाहा। रामकृष्ण मिशन ने केवल धर्मांग वा आत्मांग को ही ग्रहण किया। यद्यपि यह बात ठीक है कि धर्म एक ऐसी वस्तु है, जिसके प्रतिपालन से समाज के समस्त अंगों का मशौघन हो सकता है, तथापि यदि वह व्यावहारिक सृष्टि से अमयुक्त रखा जाय, तो वह अरुचिकर हो जाता है। वह व्यक्तिगत कृत्य बनाकर सगुचित अवस्था को प्राप्त कर लेता और विस्तृत समाज के व्यावहारिक जीवन के प्रति मुग्न मोड़ लेता है। एक बार भारत में जब सामाजिक कुरीतियों और धार्मिक कुप्रवृत्तियों का मशौघन करने के लिये उपर्युक्त प्रयत्न हो रहे थे, तो दूसरी ओर पाश्चात्य देशों में केवल आर्थिक असमानता देखी जा रही थी। इसलिये केवल अर्थ अंग को ग्रहण करके मार्क्स ने, मार्क्सवाद को मनहरण करने वाला 'साम्य' नाम देकर, मार्क्सवाद को जन्म दिया, जो असहनशीलता में सब को मार कर रहा था। वह इस पर उतारू हो रहा था कि नागरिक जीवन में अनैतिकता भले ही प्रविष्ट कर जाय, शस्त्रास्त्र का प्रयोग कर खून की नदियां भले ही बह जाय, पर आर्थिक असमानता अवश्य मिटाई जाय। मानव समाज के केवल एक अंग को पकड़कर असहनशीलता का यह उद्वेग पश्चिम से उठकर दुनिया के कानि-कोन तक प्रवाहित होने के लिये छटपटा रहा था। इसलिये यह आवश्यक था कि समाज के समस्त अंगों को लक्ष्य बनाकर सहनशीलता के साथ समाज मशौघन का बीड़ा उठाया जाय, अन्यथा मानव जीवन घोर अनर्थ का शिकार बन जायगा। गांधी ने यह स्वप्न देखा और सर्वव्यपक मानातन धर्म को आधार बनाकर सहनशीलता के साथ चहुँओर से समाज सेवा करने की ठानी।

गांधीवाद में कर्म और धर्म में अन्तर

समाज सेवा केवल मन में उठती हुई सुन्दर-सुन्दर विचार-धाराओं, अथवा विद्वत्ता पूर्ण वक्तव्य या लेखों से नहीं हुआ करती, बल्कि कर्मों से होती है। अतः 'कर्म' का महत्त्व देखकर भारतीय दर्शन में 'कर्म' को ही धर्म कहा है। कर्म न हो, तो धारण कौन करे। 'सत्' यदि मूलाधार होकर धारण करता है, तो 'कर्म' व्यवहार रूप होकर। सृष्टि ऐक्य की दृष्टि से सत् (कोई उसे 'भाव' ही कहते हैं) और कर्म का जोड़ा रहता है। इसीलिये भारतीय-दर्शन ने, जो ऐक्य का प्रतिपादक है 'धर्म' और 'कर्म' की समता स्थापित की है। इस समता का महत्त्व इतना बड़ा कि बह्मशास्त्रीय उल्लेखों तक

ही नीमित न रहा, वर्गन् सर्वं भावाण मे भी सामान्यतः प्रचलित हो गया। जब कभी व्यक्ति व्यक्ति के प्रति, व्यक्ति समाज के प्रति अथवा समाज व्यक्ति के प्रति अपने किसी कर्तव्य को निवाहने की बात कहता है, तब उसे अभेद रूप में 'कर्म या धर्म, मजा देना' प्रदर्शित करना है। उदाहरणार्थ पिता के नाम पुत्र-पालन करना मजा कर्म है जयवा मेरा धर्म है। वर्णाश्रम धर्म का अर्थ समझने दृष्ट गांधीजी ने स्वयं वण धर्म का जय वण धर्म किया है।^{१५} अतः जो धर्म व्यवहार को धारण करें वही 'धर्म' रूप है। व्यवहार अथवा मृष्टि को धारण करने वाला वही कर्म होता है, जो त्याग भावना (Sacrifice = यज्ञ) पर आधारित हो, अन्यथा वही वस्त्र रूप होकर अवध कहा जाने योग्य हो जाता है।^{१६} इन भेद को जताने के हेतु ही दार्शनिकों ने 'धर्म रूप धर्म' को 'कर्मयोग' मजा दी है। गीता पाठ पर मनन करने वालों को विदित होगा कि उसमें नामानुक्त 'अनामस्त धर्म' अथवा 'कर्म योग' को ही धर्म का प्रतीक सिद्ध किया है, और विधिपूर्वक पालन किये गये धर्म का कर्म का प्रतीक। गीता के प्रथम श्लोक और अन्तिम श्लोक को पढ़ लीजिये तो गलूम होगा कि धर्म और कर्म के सम्बन्ध की स्थापना के हेतु ही गीता रची गई है। यदि हम पहले यह समझ लें कि रूपक की दृष्टि से कृष्ण श्याम रंग का द्योतक है, और 'श्यामलता' शान्ति की द्योतक, और यदि इसके बाद हम यह भी जान लें कि 'पाप' पृथ्वी अथवा भौतिकता (materialism) का अर्थवाची होता है, तथा 'धनुर्धर' दृढ़ निश्चयी कर्मवीर का लक्षण है, तो गीता का प्रतिपाद्य विषय हमारी दृष्टि में सहज ही झूलने लगेगा। पहले श्लोक से विदित होता है कि हर मनुष्य को अपने जीवन में कर्म करना पड़ता है, और कर्म करते समय उसकी द्वन्द्वात्मक प्रवृत्तियों में संघर्ष होता है। यही कुरुक्षेत्र ('कृ' वातु का रूपान्तर 'कुरु' है, और 'कृ' का अर्थ है 'करना') है, इसी कुरुक्षेत्र को धर्म-क्षेत्र (धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे) कहा है। इसी में कौरव और पांडव रूप दुर्वृत्तियों और मद्वृत्तियों का संघर्ष कहा गया है। अन्तिम श्लोक बताता है कि इस कर्म क्षेत्र में वही पार्थिव (matter) श्री, विजय, विभूति तथा सद्गति प्राप्त कर सकता है, जो 'धनुर्धर' (अथवा आलस्य-प्रमाद रहित दृढ़ निश्चयी, कर्म-तत्पर) तो हो ही, पर उसके साथ ही साथ उसे सत् मार्ग पर ले चलने के लिये उसके अन्तस्थ में सारथी रूप योगेश्वर कृष्ण (अर्थात् योगपूर्ण शान्तिमय सद्बुद्धि, अथवा सद्धर्म-भावना) विराजमान हो। केवल धनुर्धर होने से जीत (जय) भले ही प्राप्त हो जाय, अथवा लक्ष्मी (सम्पत्ति) भले ही हाथ

लग जाय, पर (श्रेय) श्री जो लक्ष्मी से भिन्न है, विजय जो जय-मात्र से भिन्न है, विमूर्ति जो लोकख्याति से भिन्न है, एव मगदति जो लोकाचार से भिन्न है, कदापि प्राप्त नहीं हो सकती।

गांधीवाद में अधिकृत कर्म का महत्त्व

गान्धीजी गीता के अनन्य भक्त थे। उनके शब्द-शब्द से गीता-ज्ञान का रस टपकता प्रतीत होता है। हमें स्वयं तो अनेक स्थलों पर ऐसा लगता है कि मानो वे गीता की ही उल्टा कर रहे हों। “श्रेयान् स्वधर्मो विगुण पर धर्मात्स्वनुष्ठितात्”^{७८} गीता के इस कथन से ही प्रतीत होता है, प्रभावित होकर गांधीजी ने हिन्दू धर्म-सम्बन्धी अपने उपरोक्त वक्तव्य में कहा है कि “हिन्दू धर्म का यह आदेश है कि हर एक अपनी-अपनी श्रद्धा या धर्म के अनुसार ईश्वराचन किया करे।” ईश्वराचन, ईश्वरोपासना, ईश्वरपूजा आदि से गांधीजी का यह मन्तव्य नहीं कि कोठरी में बैठकर टुनटुन करते हुए माला फेरते रहना, या मन्दिर में जा गला फाड़कर चिल्लाते रहना, बल्कि उनका अभिप्राय है ईश्वरीय आचरण करना अथवा सदाचारी बनना। जो जिस योग्य हो, अथवा जो जिसका अधिकारी हो, वह उसे ही करे तभी वह उसके तथा समाज के लिये श्रेयस्कर होता है। अनधिकार चेष्टा सदा सर्वत्र वर्जनीय कही गई है, क्योंकि वह अर्थ के बदले अनर्थकारी सिद्ध होती है। बालक का काम यदि जवान या वृद्ध करने लग जाय, या जवान अथवा वृद्ध का काम बालक करे, तो क्या कभी लाभ-प्रद हो सकता है? इमलिये जो अधिकृत कर्म होता है, वही सर्वमान्य है। इसी को स्वकर्म कहते हैं। और यही स्वकर्म स्वधर्म कहा गया है। इसी को स्वाभाविक या सहज धर्म कहते हैं। यदि अनभ्यस्त होने अथवा और किसी कारण से इस सहज धर्म में प्रारम्भिक त्रुटियाँ या कठिनाइयाँ प्रतीत हों, तो भी उसे करना नहीं छोड़ना चाहिए। अग्निका स्वाभाविक धर्म है, प्रज्ज्वलित होना, परन्तु प्रारम्भ में वह धुँएँ से ढकी रहती है। धुँआँ निकलने के कारण क्या कोई उसे बुझाकर ही रखता है।^{७९} गांधीवाद में इस अधिकृत स्वकर्म-स्वधर्म को ही मान दिया गया है, जो हिन्दुओं के शास्त्रों में वर्णाश्रम धर्म के नाम से वर्णित है। इसी को समुचित रूप से पालन करने-कराने में समन्वय, एकत्व अथवा साम्य प्राप्त हो सकता है, यह

७८ गीता, ३।३५, १८।४७

७९ सहज कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत।

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृता ॥गीता, १८।४८

गांधी का निदान है, जो पहले ही से उनके पूर्वजों ने निकाल कर रख दिया है। मार्क्सवाद में, इसके विपरीत, अनधिकृत कर्म करने की बू भरी है। स्वभाव की अवहेलना कर उनकी तोड़-मरोड़ में सब को एक घाट उतारने का दुस्माहस उनमें दिवाई देता है। एकत्व का जो तरीका उसने अपनाया है वह केवल खाने-पीने, पहनने-ओढ़ने, मिलने-जुलने, विवाह-तलाक आदि बाह्य जीवन से बद्ध होकर रह गया है।

गान्धीवाद का कर्मवाद

गांधी का कर्मवाद विकासात्मक एकत्व का परिचायक है। कर्म का तात्पर्य मूल के समान भूत, वर्तमान, भविष्य तीनो कालों में परोया हुआ रहकर मनुष्य के व्यक्तिगत तथा समाजगत दोनों प्रकार के जीवन को श्रृंखलाबद्ध बनाये रखता है। हमारा आज जो जीवन दिवाई दे रहा है, वह समस्त गये-गुजरे जमाने के क्रमानुगत कर्म का फल रूप है, और कल जो दिवाई देगा वह समस्त भूतकाल और आज के कर्म का फल रूप होगा। इस दृष्टि में देखने वाले कर्मशास्त्रियों ने कर्म के तीन भेद किये हैं, यथा सचित, प्रारब्ध और क्रियमाण। पूर्वकाल में किये गये कर्मों को सचित कर्म कहते हैं, जो कारण रूप होकर वर्तमान काल में और भविष्य में भी, फल देते रहते हैं। इन्हीं फलों को प्रारब्ध कहते हैं, परन्तु जीवन एक तालाब के समान स्थिर पदार्थ नहीं है। वह है वहती हुई उस नदी के समान जो भले-बुरे मिट्टी-पत्थरों में भरे हुए स्थानों में से कही मरती हुई, कही लड़खड़ाती हुई लम्बे मार्ग का पार करके अपने स्वामी समुद्र में जा मिलती है। इस मार्ग को पार करते समय उसमें अनेक पदार्थों का मिश्रण, नष्टर्ष, निराकरण आदि होता जाता है। गरज यह कि नदी-रूप जीवन पूर्वकालीन सचित कर्मों का प्रारब्ध-रूप फलों को भोगता हुआ नवीन कर्मों को भी करता जाता है, जो उसके भविष्य-निर्माण में सहायक अथवा बाधक-रूप मिश्र होते हैं। इन्हीं कर्मों को क्रियमाण कहते हैं। जिस प्रकार नदी की गति कुछ काल के लिये किसी स्थान में परिस्थितियों के बग भले ही अवरुद्ध हो जाय, पर वह जब तक अपने उन ठिकाने पर जहाँ कि सभी नदियों को आश्रय मिलता है, नहीं पहुँच जाती, तब तक वह चैन नहीं लेती, उसी प्रकार सचित या क्रियमाण कर्मों के कारण मानुषिक जीवन की गति में अवरुद्ध भले ही कुछ काल के लिये उपस्थित हो जाय, पर उनका स्वाभाविक धारा-प्रवाह, जो एकत्व की ओर रहता है कदापि नहीं रोका जा सकता। इसलिये स्वकर्म अर्थात् स्वधर्म को ही करना चाहिए, क्योंकि उनमें अवरुद्धावस्था प्राप्त नहीं होती। स्वकर्म ही विकास का शीघ्र फलगामी होता है। शीघ्र फल-प्राप्ति के लिये मार्क्सवाद जिस

तोड़-मरोड़वाली विनाशकारी श्रान्ति को अपनाता है, वह गान्धीवाद की इस स्वकर्म पर आधारित श्रान्ति से विलकुल ही भिन्न है। स्वकर्म की स्वाभाविक, सहज, शान्तिमय रचनात्मक क्रिया के सन्मुख-मार्क्सवादी श्रान्ति एक तूफान के समान प्रतीत होती है।

कर्म-विषय बड़ा गहन और विस्तीर्ण है। भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से उसके अनेक विभाग-उपविभाग किये गये हैं, परन्तु उन सब में हमें जाने की जरूरत नहीं। हमें तो यहाँ मक्षेप में इतना ही जान लेना काफी है कि गांधी का तत्त्वज्ञान अथवा जीवनानुसन्धान भारतीय दार्शनिकों के तर्क-विवेकसिद्ध-सिद्धांतों के अनुरूप ही है। अन्तर्निहित सत्-शेष के अतिरिक्त जो कुछ और है वह सब कर्म ही है। जितना जो कुछ सृष्ट हो चुका है, हो रहा है, और भविष्य में होगा अर्थात् समस्त सृष्टि कर्म ही है। सत् यदि पुष्प है, तो कर्म उसका शरीर। यदि सत् ईश्वर है, तो कर्म उसकी माया। तिलक के शब्दों में “माया, नाम-रूप और कर्म, ये तीनों मूल में एक स्वरूप ही है।”^१ प्रकृति अर्थात् कर्म को ही माया कहते हैं। जब जीवन-विषयक चर्चा की जाती है, तब प्रकृति शब्द का प्रयोग करते हैं, और ईश्वर-विषयक चर्चा के समय उसी को माया कहते हैं। प्रकृति कहो या माया, दोनों का अर्थ होता है ‘कृति’ अथवा ‘कर्म’ जहाँ सत् है वहाँ कर्म है, और चूँकि जीव सत् का अण-रूप है, इसलिए जब तक जीवन है, तब तक कर्म अनिवार्य है।^२ गांधीजी ने इसी बात को दुहराया है। वे कहते हैं कि “कर्म का नियम बड़ा निष्ठुर और अपरिहार्य है। इसलिये उसमें ईश्वरीय वाधा की प्रायः कोई गुंजाइश नहीं। नियम का निर्धारण कर ईश्वर तो मानो विश्राम करने लग गया है।”^३ हम स्वयं ही अपने भाग्य-निर्माता हैं। हम अपने वर्तमान जीवन को बना-मिटा सकते हैं, और उसी पर हमारा भविष्य निर्भर रहेगा।”^४ गीता में कहा है कि क्रमानुगत लौकिक जीवन चला ही करता है। उसका कभी विनाश नहीं होता (नेहाभिक्रमना-शोम्ति)^५ इस अभिक्रम के जानने वाले ही पुनर्जन्म के सिद्धान्त को समझ सकते हैं। गांधी ने इसीलिये कहा है कि “मेरा पुनर्जन्म में उतना ही निश्चित विश्वास है, जितना कि अपने वर्तमान शरीर-स्थिति के विषय में निश्चित है। (क्योंकि)

८०. गीता रहस्य, पृष्ठ २६३

८१. गीता, ३।५, ईशा० उ० म०, २

८२. Autobiography, P 563

८३. हरिजन, सन् १९४७, पृष्ठ १७६

८४. गीता, २।४०

मैं जानता हूँ कि छोटे से छोटा कार्य-क्रम भी निष्फल नहीं जाता।”^{८५} इससे यह निष्कर्ष निकलता है, जैसा कि श्री धावन ने कहा है कि “कर्म-सिद्धांत में आत्म-स्वातन्त्र्य निहित है, क्योंकि वह इस बात का प्रतिपादन करता है कि हर मनुष्य अपने भाग्य का गिल्फकारी है। भूतकाल में क्रमवद्ध (continuity) होने का यह अर्थ होता है कि हर व्यक्ति को रचनात्मक स्वातन्त्र्य प्राप्त है।”^{८६} इससे यद्यपि यह सिद्ध होता है कि मनुष्य अपनी इच्छा के अनुसार अपने आप को बना सकता और बिगाड़ भी सकता है, तथापि उसका यह आत्म-स्वातन्त्र्य पूर्ण रूप से उसके हाथ में नहीं। उसे कुछ ऐसी परिस्थितियों में भी कर्म करने पड़ते हैं, जिन पर उसका पूर्णाधिकार नहीं। जिस गतिविधि से हम अनभिज्ञ हो, अर्थात् जो हमारे बावू के बाहर की बात हो, उसे कोई तो दैव-गति कहते हैं, कोई भाग्य, कोई चिंता, और कोई विप्रि जयवा ब्रह्मा के अंक ही। इन शब्दों के मूलाय पर विचार न करने के कारण कई एक हिन्दू-धर्म के प्रति यह दोषा-रोपण करने लगते हैं कि वह मनुष्य को कायर, आलसी, कर्महीन, आत्म-निर्बल, परावीन आदि बनाता है। जिन धर्म ने आत्म-स्वातन्त्र्य के निदान्त को यहाँ तक उठा दिया है कि हर मनुष्य जी चाहे तो अपने कर्मानुसार ईश्वरीय गुणों को प्राप्त कर सकता है, उन पर इस प्रकार के दोषों को मटना केवल अन्यायपूर्ण अपनी मूर्खता का ही प्रदर्शन करना है। आत्मवल अथवा आत्मस्वातन्त्र्य का पाठ पढ़ते समय हिन्दुओं के इस नानातन धर्म ने मनुष्यों को यह भी बना दिया है कि वह मुक्तावस्था के पूर्व, अर्थात् जब तक उसका जहकारयुक्त शरीर है तब तक, पूर्ण स्वार्थीन नहीं। तुलनीदामजी ने इस आत्मस्वातन्त्र्य को “कर्म-प्रधान विश्वकरि राजा। जो जम करै सो तम फट छात्रा।” कहकर दर्शाया है।^{८७} परन्तु वही आत्मस्वातन्त्र्य सीमित और परावीन भी है, जैसा कि उक्त महाकवि ने “होइहै सोइ जो राम रचि राजा। को करि तर्कं बडावहि गान्वा”^{८८} कहकर बताया है। इसी बात को गीता ने कर्मण्ये वाधिकारस्ये मा फलेषु कदाचन”^{८९} (अर्थात् तुम्हारा अधिकार केवल कर्म करने का है, फल मिलना न मिलना तुम्हारे हाथ की बात नहीं) कह कर बताया है। गांधीजी ने भी इसी बात पर यह कह कर प्रकाश डाला है कि “जिस आत्मस्वाधीनता (free

८५ Young India II P 1204

८६ Political Philosophy, pp 54-55

८७ रामायण

८८ रामायण

८९ गीता, २।४७

will) का उपभोग हम करते हैं, वह उससे भी कम होती है, जो कोई जलयात्री जहाज में स्थित भीड़ के बीच में उपभोग कर पाता है।”^{१०}

गान्धीवाद में नैतिकता का प्रतिबिम्बन और जीवन-शुद्धि का महत्त्व

एकत्व को माननेवाले के समक्ष सृष्टि में प्रतीत होनेवाली विभिन्नताओं में अभिन्नता ही दिखाई देती है। जो कुछ भिन्नता या अनेकता दृष्टिगोचर होती है वह मूल सत् के केवल गुणरूप है। दया आदि जो नैतिक गुण हैं, वे सब सत् नहीं हैं, वस्तु नहीं हैं। वे केवल उसके गुण हैं, जो आचार-स्थान, कालादि के अनुसार भिन्न-भिन्न प्रकार से प्रकट होते दिखाई देते हैं। इस बात को ठीक-ठीक समझने के लिए निम्न उदाहरण लीजिए। ‘अ’ नाम का एक व्यक्ति है। वह बड़ा प्रमत्त मुख है—दया भी करता है। लोग ‘अ’ नाम को ही यथार्थ या सत् मानने लगते हैं। परन्तु यह भूल है। ‘अ’ तो नाम है, जो हमने उसे दे दिया है अथवा उसने खुद रख लिया है। ‘सत्’ अर्थात् जो असल है, वह सच पूछा जाय तो अनाम ही है। दूसरी भूल जो लोग करते हैं वह यह है कि वे गुण को असल मान लेते हैं। ‘अ’ के द्वारा की हुई ‘दया’ ही ‘अ’ नहीं है। यदि सूर्य-प्रकाश को ही लोग सूर्य कहें, तो निपट मूर्खता है। जब ‘अ’ नाम है, और ‘दया’ उस नाम का गुण नहीं, बल्कि उस ‘अ’ नामवारी सत् का गुण है, तो हमें यह मानना पड़ेगा कि वह ‘दया’ ‘अ’ नाम और रूपवारी पटल की अनुकूलता के अनुसार ठीक उसी प्रकार प्रतिबिम्बित हो गई है, जैसे सूर्य का प्रकाश या तेज कहीं बिलकुल नहीं दिखाई देता, कहीं मूव दिखाई देता है, कहीं कम, कहीं पूरा, कहीं अचकट इत्यादि। अतः नीतियाँ यद्यपि उसी एक सत् के गुण हैं, तथापि उन्हें जिस प्रकार का माध्यम (medium) आधार या जरिया (Plane) मिल जाता है, उसी प्रकार वे प्रतिबिम्बित दिखाई देने लगती हैं। अतः जितना स्थिर, शुद्ध, और पूर्णांगी माध्यम होगा, उतना ही उज्ज्वल नैतिक गुण आप को दिखाई देगा। गांधीजी का यही नैतिक सिद्धांत है, जो उनके एकत्व के सिद्धान्त से मेल खाता है। मनुष्य शरीर एक माध्यम है, जिसके अनुसार नैतिक गुण प्रकट होते रहते हैं। इसी कारण गान्धीजी मनुष्य-जीवन की शुद्धता को प्रधानता देते हैं।

गान्धीवाद में जीवन-शुद्धि के साधन

जीवन की शुद्धता मानसिक स्थिरता पर निर्भर रहती है, और मानसिक स्थिरता, जिसे स्थितप्रज्ञावस्था आदि भी कहते हैं, योगशास्त्रियों द्वारा सकलित

किये गये अनुभवगम्य कुछ नदाचारों के प्रतिपालन करने पर। इस प्रकार के मदाचार यम और नियम कहलाने ह। नियम हमारी समय में वे मदाचार हैं, जिन्हें प्रत्येक मनुष्य को, चाहे वह समाज में रहे, जयवा अकेला ही, पालना चाहिये। और यम उन्हें कहने हैं कि जिनका प्रतिपालन करना समाज में रहनेवाले मनुष्य का कर्त्तव्य होता है, चाहे वह समाज केवल दो जनों का ही हो, या दो में अधिक जनों का। पातञ्जलि के योग-दर्शन में पाँच नियमों और पाँच यमों का संग्रह इसी आधार पर किया हुआ मालूम होता है। वे ये हैं—

“शांचनन्तापनप स्वाध्यायेश्वर प्रणिधानानि नियमाः” अर्थात् शांच (पवित्रता), नन्ताप, तप, स्वाध्याय, ईश्वरप्रणिधान (ईश्वर-चिन्तन—meditation) ये पाँच नियम हैं, और “अहिंसा सत्यास्तेय ब्रह्मचर्यापिग्रहायमाः” अर्थात् अहिंसा सत्य, अस्तेय (चोरों नहीं करना), ब्रह्मचर्य, अपिग्रह (त्याग) ये पाँच यम ह।

इन उपरोक्त बहिरंग साधनों पर “आचरण कर लेने के पश्चात् ही जिज्ञान को वैराग्य, अन्यास आदि का अधिकार प्राप्त होता है। नभ्रावि अन्यास वाटे के लिये इन यम-नियमों का अनुष्ठान स्वाभाविक होता है और विक्षिप्त चित्तवाले अन्यासी को इनका अनुष्ठान मल से करना पड़ता है, परन्तु इनके अनुष्ठान के बिना किसी अव्यात्ममार्गोपयोगी याग का अन्यास नहीं हो सकता।”

जिन गुणों का उल्लेख पातञ्जलि के याग दर्शन में ‘यम’ और ‘नियम’ सजाओं के अन्तर्गत मिलता है, उन्हीं का उल्लेख कुछ हेर-फेर में वेदव्यासजी की गीता के मोलहर्वे अध्याय में “दैवीनम्पदा” नाम से मिलता है। वे ये हैं—

अभय, मन्वमनुद्रि (आत्म-शुद्धि), ज्ञान-योग-व्यवस्थिति, दान, दम, यज, स्वाध्याय, तप, आजव (आन्तरिज मरलता), अहिंसा, मय, अक्रोव, त्याग, शान्ति, अपैगुन (किसी की चाली निन्दा न करना), दया, अलोलुपत्व, मार्दव (विनम्रता), ही (अनहकार या लज्जा = modesty), अवचलता (निश्चयात्मक स्थिति), तेज, क्षमा, वृत्ति, शांच, अद्राह, और निरभिमानता।

“दैवीनम्पदिमोक्षाय” दैवीनपदा को प्राप्त किया हुआ मनुष्य ही लौकिक दुखों में मुक्त होकर जीवन-यापन कर सकता है। दैवीनपदा (सम् + पद)

९१ योग दर्शन, २।३२

९२ योग दर्शन २।३०

९३ कल्याण, अक्टूबर सन् १९४९, पृष्ठ १३०९

९४ गीता १६।१, २, ३

९५ गीता १६।५

का भावार्थ ही होता है “दिव्य-स्थिति”। अब यदि गांधीवाद को देखा जाय, तो मालूम होगा कि उसमें आत्म-सशुद्धि को प्रथम स्थान दिया गया है। आत्मसशुद्ध व्यक्तित्व के आधार पर ही गांधी द्वारा निर्मित समाज का अस्तित्व है। वाकी और जो उपरोक्त गुण हैं, वे या तो उस आत्म-सशुद्धि के लक्षण रूप हैं, अथवा परिणाम रूप, अथवा दोनों। गांधीजी शास्त्रीय वाद-विवाद के झमेले में पड़ना निरर्थक समझते थे। ‘आदर्श’ से कर्म की उत्पत्ति होती है, या ‘कर्म’ से ‘आदर्श’ की, इस बात पर उखाड़-पछाड़ से क्या लाभ, जब कि हमें आज के जीवन पर विचार करना है। आज जैसा जो जीवन है, उसे देखकर गांधी-जैसे व्यवहारकुशल पुरुष के सन्मुख कर्म और आदर्श (अथवा नैतिकता) दोनों का पारस्परिक सम्बन्ध दिखाई देना स्वाभाविक था। एक का दूसरे पर प्रभाव उस समय तक पड़ता चला जाता है, जब तक कि मनुष्य सुख-प्राप्ति के अन्तिम ध्येय को, जिसे शास्त्रीय भाषा में मुक्ति या मोक्ष कहते हैं, प्राप्त नहीं कर लेता। यदि गांधी के एकत्व के सिद्धान्त पर विचार करके देखा जाय, तो नैतिकता और कर्म में कोई भेद नहीं। जिस प्रकार बीज से फल होता है और फल से बीज, उसी प्रकार नैतिक गुण और कर्म का सम्बन्ध परस्पर है। अन्तर्दृष्टि से देखिये, तो विदित होगा कि गांधी का जीवन उपरोक्त गुणों से युक्त आचारमय था। यदि हम उनके द्वारा कथित तथा प्रयोगित सभी गुणों की व्याख्या और समीक्षा करने लग जाय, तो एक ओर तो विस्तार अधिक हो जायगा और दूसरी ओर उसमें शास्त्रीयता आ घसिगी, जो उसे अरोचक बना देगी। अतः हम केवल उन्हीं गुणों का उल्लेख करेंगे, जिनका महत्त्व उन्होंने अपनी वाणी से बार-बार बूझाया है, जिनका प्रयोग उन्होंने अपने जीवन में विशिष्ट रूप से करके दिखाया है, और जिनकी विशिष्टता के कारण आधुनिक युग में नवीनता और स्फूर्ति का संचार होकर एक नये प्रकार की समाज-व्यवस्था का निर्माण हुआ है। यह मानी हुई बात है कि निर्जन वन में अथवा एकान्त स्थान में अकेले रहने वाले व्यक्ति के लिये आत्म-संशोधन का कार्य उतना कठिन और विस्तृत नहीं होता, जितना कि समाज में वास करने वाले का होता है। समाज-वासी के आत्मोद्धार के मार्ग में आत्म-ह्रास करने वाले अनेक मानसिक दुर्गुण और इन्द्रिय-गम्य प्रलोभन, क्रोधादि विषय आड़े आते हैं। उन सब को पार करते हुए आत्मोद्धार की ओर बढ़ते जाना ही श्रेयस्कर है। गांधी समाजवासी और समाजोद्धारक थे। इसलिये अब हमें उनके उन प्रमुख नैतिक साधनों पर नजर डाल लेना चाहिये, जिनका अवलम्बन कर उन्होंने अपने आत्मोद्धार तथा समाजोद्धार का कार्य किया।

(१) ईश्वर प्रणिधान—तर्क और श्रद्धा

गत विवरण में यह झलक आ चुकी है कि गांधीवाद यथायंत धर्मवाद अथवा ईश्वरवाद या आत्मवाद है। गांधीजी का मूल मंत्र है—ईश्वर-प्रणिधान। शब्दकोश को उठाइये और देखिये 'प्रणिधान' के माने, तो आप को मिलेगा (१) प्रयोग (use) (२) ध्यान या चिन्तन (meditation)। इसलिये ईश्वर के बारे में ध्यानपूर्वक विचार करते रहना जो ईश्वरीय प्रकाश के अनुसार वर्तते रहना 'ईश्वर-प्रणिधान' कहाया। गांधीजी सर्वत्र व्याप्त मत् को ही ईश्वर मानते थे। उनका मत्-परमेश्वर सर्व-मृष्टि को धारण करने वाला और एकत्व में वाचकर रखने वाला है। वस। यही उनका चिन्तन था कि विश्व-एक्य की स्थापना और प्रारणा किन कमा से हो सकती है—प्रत्यक्ष मिश्रता में अभिमिश्रता और असमानता में समानता कैसे लाई जा सकती है। यह उनका 'ईश्वर-प्रणिधान' था।

परन्तु ईश्वर वाणी और तर्क का विषय नहीं है। यदि आपको स्मरण हो तो हम अभी कुछ पहले कह जायें कि स्व से पहला तत्त्व अहंकार है। बुद्धि और मनादि इन्द्रिया उस 'अह' के पञ्चात् के हैं। मत् अहंकार के पहले का है। तब फिर एक मोटी सी बुद्धि वाला भी यह कह सकता है कि उस मत् को, जो सब के पूर्व का है, न इन्द्रिया जान सकती, न मन बुद्धि जान सकते और न अहंकार ही जान सकता। वह तो तभी जाना जा सकता है, जब ये सब तत्त्व उसी में लय हो जायें। इस लय-अवस्था में अनुभूति होती है। अनुभूति करने वाले से कोई पूछे कि कहीं कैसा क्या देखा, तो वह उसका वर्णन तो करने लगेगा, परन्तु अन्त में उसे यही कहना पड़ेगा कि भाई, मेरी देखी बात में ही ठीक-ठीक जान सकता हूँ, तुम्हें कहा तक कैसे सुनाऊँ—तुम स्वयं ही जाकर देख आओ, इसी लिये कहा जाता है कि ईश्वर का गुणानुवाद वाणी, बुद्धि और तर्क से परे है, एक जीम वाला मनुष्य क्या, सहस्र जिह्वावादी शेष नाग भी वर्णन नहीं कर सकता और न बुद्धि प्रारणा नरस्वती ही कर सकती है। यदि हम काश्मीर को बिना देखे पुस्तकें पढ़कर, व्याख्यान सुनकर, तर्क लगाकर, अथवा अनुमान वाचकर उसके दृश्य की खूब लम्बी चौड़ी हाकने लगे, तो उससे क्या हमें सच्चा आनन्द मिल सकता है? उससे तो केवल हमारा मनोरंजन अथवा बौद्धिक सन्तोष हो सकता है। हृदयगम्य आनन्द तो स्वानुभूति होने पर ही मिलता है और तभी उसकी सचाई पर विश्वास आता और श्रद्धा होती है।

वहुत से पश्चिमी तत्त्वज्ञानी हेगिल, वॉसनक्वेट आदि कहते हैं कि विश्व का अन्तिम (आन्तरिक) स्वभाव विचार या तर्क के द्वारा ग्रहण किया जा सकता

है। उनके मतानुसार सत् (real) तार्किक (rational) होता है।" परन्तु यह भूल है, क्योंकि मन-बुद्धि की पहुँच वहाँ तक हो ही नहीं सकती। वे केवल कुछ हद तक ही अपनी तर्क-वृत्ति के द्वारा ईश्वर-स्थिति के विषय में कुछ सीमित रूप से प्रकाश डाल सकते हैं। सच बात तो यही है, जैसा गांधीजी ने भारतीय प्राचीन दार्शनिकों के मत को स्वीकार करते हुए कहा है कि "हम परमेश्वर को इन्द्रियों के द्वारा कभी नहीं देख सकते, क्योंकि वह उनके परे है। अगर हम चाहे, तो उसकी अनुभूति या उसको महसूस (feel) कर सकते हैं, परन्तु यह तभी हो सकता है जब हम अपने आप को अपनी इन्द्रियों से खींचकर अलग कर लें।"१६ उन्होंने यह भी कहा है कि "ईश्वर की अनुभूति बुद्धि के द्वारा नहीं हो सकती। बुद्धि कुछ दूर तक ही ले जा सकती है, उसके आगे नहीं। वह तो विश्वास का तथा उम विश्वास से उत्पन्न अनुभव का विषय है।"१७ जब विश्वास की बात कही जाती है, तब कई एक बुद्धिमान मूर्ख हसी-मजाक उड़ाते हुए उसे दकियानूसी कहकर उड़ा देते हैं। परन्तु ध्यानपूर्वक विचार करने पर उन्हें गांधीजी के कहे हुए निम्न कथन से सहमत होना पड़ेगा। उन्होंने यंग इंडिया में एक बार लिखा था कि "इसमें सन्देह नहीं कि जो तर्क के परे है, वह तो अतार्किक (तर्क-रहित) रहेगा ही। जो वस्तु सिद्ध की जाने योग्य है, और फिर भी उसे बिना सिद्ध किये हुए उस पर विश्वास करने के लिये किसी से कहा जाय, तो यह तर्क-विरुद्ध बात होगी। परन्तु यदि कोई अनुभवी पुरुष किसी दूसरे से यह विश्वास करने के लिये कहे कि 'ईश्वर है,' हालांकि वह उस को सिद्ध करने में असमर्थ है, तो इस का यही अर्थ होता है कि वह विनम्र भाव से अपनी सीमाओं को स्वीकार करके दूसरे से कहता है कि मेरे द्वारा अनुभव किये हुए वचन पर विश्वास करके स्वीकार कर लीजिये।"१८ अगर कोई इतने पर भी यह कहे कि हम क्यों विश्वास करें, तो उसे रोजमर्रा की घटनाओं का स्मरण कराइये—उदाहरणार्थ 'अ' ने अपने पिता 'ब' को नहीं देखा, परन्तु अपनी माता एव अडोस-पडोस के लोगों की बात पर विश्वास कर उसे 'ब' को अपना पिता मान लेना पड़ता है। इसी प्रकार के विवेकहीन लोगों से गांधीजी का कहना है कि "बिना विश्वास (श्रद्धा) के यह ससार ही क्षण-भर में मिट जायगा। जिन महापुरुषों के विषय में, हमें

१६ Political Philosophy' P 50.

१७ हरिजन, १९३६, पृष्ठ १४१

१८. हरिजन, १९४६, पृष्ठ २४९

१९. Young India III, P. 143.

विश्वाम है कि वे प्रार्थना और प्रायश्चित्त के द्वारा पवित्रता को प्राप्त कर अपना जीवन व्यतीत करते रहे हैं, उन्हीं की विवेक-पूर्ण अनुभूति को अपनाना सच्ची श्रद्धा है। इसलिये मुद्गर पूर्व-कालीन पैगम्बरों या जवतारों में विश्वाम करना निरर्थक मिथ्या प्रेम नहीं कहा जा सकता, बल्कि वह अन्निहित जात्मिक जिज्ञाना को मन्तोपदायी होता है।^{१००} इसलिये निष्कर्ष यह निकलता है कि "आत्मा या परमात्मा ज्ञान का विषय नहीं है। वह ज्ञाता स्वयं है, और इसलिये वह बुद्धि के परे है। ईश्वर को जानने के हेतु दा सीढ़िया हैं—पहली सीढ़ी है, विश्वाम या (श्रद्धा), जो दूसरी तथा आगिरी सीढ़ी है—उस (श्रद्धा) ने उत्पन्न अनुभव-गम्य ज्ञान।"^{१०१} इस तरह "श्रद्धा तर्क का विरोध नहीं करती, बल्कि उम्क अतिशय करती है। श्रद्धा एक प्रकार से छठी इन्द्रिय है, जिसका कार्य उन क्षेत्रों में होता है, जो तर्क-ज्ञेय के अन्तर्गत नहीं आते।"^{१०२} "श्रद्धा कुछ नहीं है केवल एक ऐसा जीवन है, जिसमें अन्तर्मित परमात्मा की भरी-भरि प्रतीति रहती है।"^{१०३} यह ईश्वर-प्रतीति क्या है? वह है अव्यञ्जित पूर्ण सद्गुणों का अन्तर्मित समुच्चय। गुण ही ईश्वर है, यह कहना गलत है, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं। इसलिये यह नहीं कहा जा सकता कि सत्य ईश्वर है, जहिमा ईश्वर है, सद्गुण ईश्वर है, जीवन ईश्वर है, प्रेम ईश्वर है, जानन्द ईश्वर है इत्यादि। परन्तु यह कह सकते हैं कि ईश्वर ही सत्य है, ईश्वर प्रेम है, ईश्वर जानन्द है इत्यादि। लेकिन गांधीजी का तर्क यह है कि ये सद्गुण ईश्वर से भिन्न नहीं। वे निरविवेक नहीं हैं। वे तद्रूप ही हैं। "अगर हम अच्छाई (goodness) को ईश्वर में भिन्न मानने ला जाय, तो वह एक निर्जीव वस्तु हो जायगी और उसकी स्थिति तभी तक रहेगी, जब तक कि प्राप्ति-मिद्वि होगी। इसी तरह सभी नैतिकगुणा (morals) का हाथ जानो। यदि हम चाहे कि उनका वाम हममें बना रहे, तो हम चाहिये कि हम उन्हें ईश्वर में ही सम्मिलित समझें और उसी दृष्टि में उनका सम्मान करें। हम सद्गुणी होना चाहते हैं, क्योंकि हम ईश्वर की प्राप्ति और अनुभूति करना

१००. देखो फुटनोट ९९

१०१. Quotation of Gandhiji's letter from Diary I, P 135
in Political Philosophy on page 52

१०२. हरिजन, १९३७, पृष्ठ २६

१०३. "Faith is nothing but a life, wide awake consciousness of God within" Young India II, P 1116

चाहते हैं।”^{१०४} इसी दृष्टि से उन्होंने बाद में अपने पूर्व-कथित वक्तव्य का परिवर्तन कर दिया था। पहले वे कहते थे “ईश्वर सत्य है” (God is Truth) परन्तु सन् १९२९ में उन्होंने यह कहना प्रारम्भ किया कि “सत्य ईश्वर है”। (Truth is God)^{१०५} जैसा कि उनके निम्न वाक्य से मिद्ध होता है। उनका कथन है कि “सच पूछा जाय, तो ‘ईश्वर सत्य है,’ यह कहने की अपेक्षा ‘सत्य ईश्वर है’ यह कहना अधिक सही है।”^{१०६} इसी तरह प्रेम, अहिंसा आदि सद्गुणों के विषय में ज्ञान करना अभिप्रेत है।

(२) व्रत—

ईश्वर की प्रतीति, ईश्वर-दर्शन या ईश्वरागमन आन्तरिक पवित्रता को प्राप्त किये बिना सम्भव नहीं। इसीलिये हमारी समझ में पातञ्जलि ने पहला नियम, ‘शीघ्र (पवित्रता) रखा है। यही नियम बाइबिल में यह कहकर बताया है कि “धन्य है वे जिनका हृदय शुद्ध है, क्योंकि उन्हें ईश्वर के दर्शन होंगे।”^{१०७} कितने आश्चर्य की बात है कि जब हम अपने घर या देश में किसी अतिथि के आगमन की प्रतीक्षा करते हैं, तब तो हम कितने ही दिनों से घर-बार आदि की शुद्धता करने में जुट जाते हैं, परन्तु पवित्रों के पवित्र ईश्वर को गन्दे से गन्दे हृदयस्थ मन्दिर में बुलाकर बैठालने की सोचा करते हैं? गांधीजी का सदैव यह प्रयत्न रहा कि वे अपने हृदय-मन्दिर को इतना पवित्र करते जाय कि उन्हें नित्यप्रति ईश्वर-सामीप्य का प्रकाशमय आनन्द मिलता ही रहे। इस पवित्रता के लिये जो विचार या यत्न किया जाता है, उसे सकल्प, तप, व्रत, प्रतिज्ञा, प्रण (vow) आदि कहते हैं। ये व्रत शारीरिक, मानसिक और आध्यात्मिक शुद्धि के लिये हुआ करते हैं, और चूकि मनुष्य इन तीनों के सम्मिश्रण का परिणाम स्वरूप है, इसलिये तत्त्वर्गीय तीनों प्रकार के व्रतों का महत्त्व है। गांधीजी ने कहा है कि “मेरा जीवन व्रतों पर रचा गया है।”^{१०८} उनके कथनानुसार “अपने कर्तव्य को हर मुसीबत में करते रहना ही व्रत कहा जाता है।”^{१०९} परन्तु व्रत लेने का यह मतलब नहीं

१०४ हरिजन, १९४७, पृष्ठ २८५

१०५ Political Philosophy, P 46 (Footnote no. 29)

१०६ Yervada Mandir, P 1

१०७ Bible Mathew V-8

१०८. आत्म-कथा (खंड २), पृष्ठ २९७

१०९. Yervada Mandir P 75 (Pol Phil P 62)

होता कि हम प्रान्त्रिय में ही उसका पुरस्कार से प्रनिपालन करने याग्य हो जाते हैं, पर यह अर्थ होता है कि उनकी प्रति के लिये हम निरन्तर निष्कपट चेष्टा करते जायें।”^{११०} और “जब कभी वनों के विषय में मन्देह हो, तो अंत्यारी को चाहिये कि वह उनका अर्थ अपने विपरीत ही निम्नलिखित अतिरिक्त नियंत्रण के पक्ष में।”^{१११} पन्तु एक बात पर अवश्य ध्यान रहे और वह यह कि “अंत्य वारण केवल उन्हीं बातों पर हो, जो सार्वमान्य सिद्धान्तों वाली हो (on points of universally recognized principle)” “अंत्य का प्रतिपादन किले के समान होता है, जो अत्यन्त प्रयोगों ने स्था कृता है। यह मानवी कमजारी और मरिग्रता स्वी रागों का निवारण कर देता है।”^{११२} बड़े गग वत (now) को वचन समझते हैं जोर डमलिये के प्रयत्न (efforts) करने ही में विश्वास करते हैं। गांधीजी को यह पसन्द नहीं। उनका कहना है कि “अंत्य वचन नहीं, स्वतन्त्रता का द्वार है। प्रयत्नों में आवश्यक सफरता नहीं मिलती, क्योंकि प्रयत्नकारी में निश्चय का अभाव होता है, एव आत्मशक्ति और ईश्वर पर अविश्वास रहता है। फलतः मन अनेक तराओं और विकारों के अधीन रह जाता है। अन्तर्वचन में पृथक् रहकर मनुष्य मोह में पड़ जाता है। अंत्य में अपने को बाधना मानो व्यभिचार में डूट कर एक पत्नी में सम्बन्ध रचना है। मंगतों विश्वास प्रयत्न में है। अंत्य के द्वारा मैं बचना नहीं चाहता, यह वचन निर्वलता-सूचक है। जो चीज त्याज्य है, उसे सर्वथा छोड़ देने में कौन-सी हानि हो सकती है। जहाँ किसी चीज से वैराग्य हो गया है, वहाँ उसके लिये अंत्य लेना अपने आप अनिवार्य हो जाता है।”^{११३}

गांधीजी के प्रधान अंत्य वे ही पात्र यम (नियंत्रण) हैं, जिनका उल्लेख पान-ज्जलि के योग-दर्शन में किया है, और जिनका उद्धरण हम अभी कुछ पहले कर चुके हैं। डमलिये अब हम उन यमों और उन वक्तों का सक्षिप्त विवरण देंगे, जो गांधी-जीवन के प्रधान गग हैं।

(क) सत्य—गांधीवाद में सत्य के दो रूप बताये गये हैं। एक अल्पवृद्ध या पूर्ण सत्य, जिसे हमने पहले अनविच्छिन्न सत्य कहा है, और जिसका उल्टा अंग्रेजी

११० Yervada Mandir P. 27 (Pol. Phil P 62)

१११ Bapu's Letters to Mira P. 43 (Pol. Phil P 62)

११२ Cited in Pol. Phil on P 62 from Yervada Mandir

११३ My Early Life P. 97

११४ आत्म-कथा (खंड १), पृष्ठ ३३९-४०

मे (Absolute Truth) किया गया है। यह वही मूल सत् है, जिसके विषय में पहले काफी कहा जा चुका है। दूसरा रूप है खडित, अपूर्ण अथवा अवच्छिन्न सत्य, जिसका उल्टा अंग्रेजी में (Relative Truth) किया है। नियम यह है कि यद्यपि शरीरधारी पूर्णता नहीं प्राप्त कर सकता, तथापि वह लौकिक अथवा खडित मत्य (Relative Truth) का प्रतिपालन करना हुआ पूर्ण सत्य की ओर अग्रसर होता जा सकता है। गांधीजी कहते हैं कि "हम इस क्षण-भंगुर शरीर के द्वारा शाश्वत मत्य का साक्षात्कार नहीं कर सकते, परन्तु यदि उसी सत्य का पालन करते जाय, जिसे हम मत्य समझते हैं, तो उस शाश्वत सत्य की ओर बढ़ते जा सकते हैं।"^{११५} क्या मत्य है और क्या असत्य, यह पहचानना कभी-कभी बड़े-बड़े विद्वानों के लिये भी कठिन होता है। इसके लिये गांधीजी ने एक कसौटी बना दी है। उनका कहना है कि "अमुक समय पर पवित्र हृदय को जो प्रतीति हो, वही सत्य है, उसी पर रहने से अमिश्रित सत्य की प्राप्ति हो जाती है।"^{११६} पर देखिये कहीं विद्वेष, काम, क्रोध आदि युक्त हृदय को पवित्र हृदय न समझ बैठना करना अनर्थ होगा। ऐसा कोई क्षेत्र नहीं जिसमें सत्य की आवश्यकता न हो और उसका प्रयोग न हो सकता हो। राजनीतिक क्षेत्र में जितना अधिक असत्य का बोल-बाला था, उसे देख कर तो गांधीजी तिलमिला उठे थे। राजनीति के अतिरिक्त व्यवहार, व्यापार तथा अन्य सामाजिक क्षेत्रों में भी असत्य को निकाल सत्य का प्रचार करने के उन्होंने भरसक प्रयत्न किये। मत्य एक ऐसा नैतिक गुण है कि उससे विद्वेषाग्नि बुझाई जा सकती है और सहनशीलता आ सकती है, जो एकत्व स्थापना के स्तम्भ है।

(ख) अहिंसा—पूर्ण मत् का साथी पूर्ण अहिंसा इस प्रकार है, जैसे किसी घातु की बिना नक्श हुई चद्दर की दो वाजुएँ। इसलिये पूर्ण अहिंसा का भी वर्तना शरीर-धारी के लिये असम्भव है।^{११७} फिर भी यदि वह अपूर्ण सत्य के साथ ही साथ अपूर्ण अहिंसा का प्रतिपादन करता जाय, तो पूर्ण अहिंसा के निकटस्थ पहुँच सकता है। चूँकि शरीर ही निष्कटक अहिंसा के मार्ग में बाधक होता है, इसलिये शरीर-त्याग की आवश्यकता बताई गई है। परन्तु शरीर-त्याग का अर्थ आत्मघात नहीं होता, बल्कि 'अहंकार' भाव का त्याग होता है, इसलिये अहं भावना को त्यागते जाना चाहिये। उदाहरणार्थ, आप मानो मार्ग से सावधानीपूर्वक किसी कार्य के लिये

११५ Cited in Pol Phil on page 63-64.

११६ हरिजन, १९४९, पृष्ठ ३४०

११७ गीता १८।१७ पर गांधी-कृत टीका, "अनासक्ति योग" देखो

चले जाते हैं, और मार्ग में यदि आपके अनजान में आपके पैर से कोई चीटी दब कर मर जाय, तो आप निर्दोष हैं, क्योंकि चीटी को दाव कर मार डालने का अह-भाव आप में नहीं था और इसी कारण आप की बुद्धि भी उसमें लिप्त नहीं थी। इसी तरह पवित्र हृदय से उत्पन्न मद्भावना वाले कर्मयोगी की कर्म-सलग्नता के कारण कभी कोई अनर्थ उससे हो जाता है, तो वह उस दोष से विमुक्त रहता है।

“सत्य की अनुभूति केवल अहिंसा के द्वारा ही हो सकती है। अहिंसा हमारे ध्येय तक पहुँचाने में असमर्थ रहती है, क्योंकि उनकी जड़े क्रोध, स्वार्थ, तृष्णादि की विभिन्न कुवृत्तियों में घसी रहती हैं, और इसलिये भी कि हिंसा असत्य (अ + मत्य) ही है, अर्थात् उसका अस्तित्व नहीं। यदि असत्य की स्थिति होती और अपने तथा दूसरे के लिये सत्य की स्थिति न होती—यदि जीवन और प्रकृति के सभी नियम अनिश्चित और अनाश्रित होते—तो सारा विश्व क्रान्तिमय, अर्थात् छिन्न-विन्न (chaos) हो जाता।”

“तब फिर प्रश्न यह उठता है कि हिंसा असत्य ही क्यों मानी जाय ? इसलिये कि मनुष्य जिन सत्य से परिचित है वह पूर्ण सत्य नहीं, बल्कि अवच्छिन्न सत्य है। मनुष्य भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण में पदार्थ को देखा करते हैं और एक ही वस्तु के विषय में सब का विवेक (conscience) एक-सा नहीं हुआ करता। कोई भी मनुष्य इस का दावा नहीं कर सकता कि वही पूर्ण सत्य से सही है। इसलिये सत्य का प्रगतिशील अनुगामी इस बात को कभी स्वीकार नहीं करता कि उसके विरोध पक्ष वाले पर हिंसा की जाय। वह तो चाहता है कि अपने धर्म और सहानुभूति, अर्थात् आत्म-तप (self-suffering) के द्वारा उसका (विरोधी का) उसकी गलती से उद्धार किया जाय। आत्म-तप के द्वारा परोक्षर करने के नियम में एक विशेष महत्त्व है। और वह यह है कि अगर आत्म-तपस्वी स्वयं भूल में हो और दूसरे को गलत मार्ग पर समझता हो, तो ऐसी अन्याययुक्त हालत में भी वह खुद ही कष्ट भोगता है।”

“इसके अतिरिक्त हिंसा का आक्रमण निरपेक्ष पाप और दुष्कर्म पर नहीं होता, वरन् पापी और दुष्कर्मी पर भी हुआ करता है। इससे उस महान् सत्य पर आघात पहुँचता है, जो नमस्त प्राणियों की प्रतिष्ठा और ऐक्य के रूप में विद्यमान है।” फिर यह भी ध्यान देने योग्य बात है कि “जिस सत्य की खोज हम करना चाहते

हैं, वह हमारे अन्दर ही है बाहर नहीं। जितना अधिक हिंसा का प्रयोग हम कठिनाइयों को उपस्थित करने वाले लोगों के विरुद्ध करते हैं, उतने ही दूर हम उस सत्य से हटते जाते हैं, क्योंकि बाहरी काल्पनिक शत्रु से लड़ने में हम आन्तरिक यथार्थ शत्रु को भूल जाते हैं।^{११२} इसमें यह स्पष्ट है कि "अहिंसा आत्मिक ऐक्य के महान् सत्य का व्यावहारिक प्रयोग है।"^{११३} अर्थात् गांधीजी के शब्दों में "जिस मूल सिद्धान्त पर अहिंसा का प्रयोग आधारित है, वह यह है कि जो नियम किसी एक के लिये लागू हो, वही सारे विश्व को लागू रहता है।"^{११४}

अहिंसा सत्य का लक्षण या गुण है। चूँकि गुण वस्तु में भिन्न नहीं रह सकता, इसलिये गुण की प्राप्ति से वस्तु की प्राप्ति भी हो जाती है। अतः अहिंसा सत्य-प्राप्ति का द्वार है। परन्तु वस्तु वस्तु ही है और गुण गुण ही। इसलिये सत्य के हेतु यदि अहिंसा का त्याग करना पड़े, तो वह गांधीजी को मान्य था, परन्तु सत् का परित्याग वे किसी भी कारणवश वरदास्त नहीं कर सकते थे। उनके समक्ष सत् तो सर्वोत्कृष्ट नियम है और अहिंसा उसे प्राप्त करने का सर्वोत्कृष्ट कर्तव्य।^{११५}

यदि कोई यह कहे कि 'हिंसा' प्रभान है और 'अहिंसा' गोण, क्योंकि 'अहिंसा' शब्द 'हिंसा' का नकारात्मक है, जो हिंसा के पहले 'अ' प्रत्यय लगा लेने से बन गया है, तो उसे गांधीजी के तत्त्वमन्वी कथनों पर विचार करना चाहिए। यदि अहिंसा पर कथित उनके वक्तव्यों का हम उल्लेख करते जायेंगे, तो विस्तार होता जायगा और इसलिये अरुचिकर भी। इसलिये, इस प्रश्न के उत्तर में इतना ही कहना पर्याप्त है कि हिंसा शरीर का लक्षण होता है और अहिंसा आत्मा या सत् का। चूँकि आत्मा या सत् मूल स्थिति है और शरीर उसके बाद की, इसलिये हिंसा वृत्ति भी बाद की होगी। दूसरे शब्दों में यह कह सकते हैं कि जब तक आत्मा (जीवात्मा) शरीर से बंधी रहती है, तभी तक हिंसा रहती है। हिंसा का उत्तरोत्तर त्याग होते जाने पर, अथवा अहिंसा का उत्तरोत्तर पालन करते जाने पर जीवात्मा शरीर-बन्धन में मुक्त हो जाती है और अपनी अहिंसात्मक मूल स्थिति को प्राप्त कर लेती है।

अहिंसा के विषय में एक नियम विशेष रूप में उल्लेखनीय है। वह यह है कि उसे प्रयोग में लाने वाले को सुयोग्य अथवा अधिकारी होना चाहिये। यदि

१२० Yervada Mandir P 10

१२१ Political Philosophy P 67.

१२२. हरिजन, १९३८, पृष्ठ ३२७

१२३. हरिजन, १९३६, पृष्ठ ४९

अनधिकारी ने उसको छुआ, तो दोनों पक्षों के लिये हानिप्रद सिद्ध होता है। जब तक स्वयं अधिकारी न हो पाया हो, तब तक उसके अधिकारियों का ही अनुसरण करना चाहिये। इसी का नाम शिष्टाचार है। दूसरी बात जो सदा अपने हृदय में बैठा लेना चाहिये, वह यह है कि हिंसा के अन्तर्गत वे सब शारीरिक कार्य, मानसिक या बौद्धिक विचार या धारणाएँ, एवं हार्दिक गतिया आ जाती हैं, जो आत्म-ऐक्य की स्थापना में बाधक रूप हो। इस दृष्टि से आर्थिक जीवन की असमानताएँ भी, जो समाज में उपस्थित रहती हैं, आ जाती हैं।

(ग) अभय—योग-दर्शन में अभय को सम्भवतः इसलिये अलग स्थान नहीं दिया गया है कि वह सत्य और अहिंसा के अन्तर्गत आ सकता है; परन्तु हमारी समझ में जब उसे वेद-व्यास ने दैवी सम्पदा में सत्य और अहिंसा के अतिरिक्त ही कहा है और गांधीजी ने भी उसे विशिष्ट रूप दिया है, तो उस पर अलग से ही विचार कर लेना अति लाभदायक होगा। गांधीवाद में अभय का उतना ही उत्कृष्ट स्थान है, जितना कि अहिंसा का, वल्कि उससे भी अधिक। अहिंसा के समान अभय भी सत्य का चिरस्थायी लक्षण है। जहाँ सत्य है, वहाँ भय का नामो-निशान नहीं रह पाता। इस अभय का अर्थ लोग उद्दण्डता, पाशविक बल, शारीरिक दमन, धर-पकड़ अथवा गला-घोटपन आदि लगाया करते थे, परन्तु गांधी ने उसके अर्थ में एक विशेषत्व उत्पन्न कर दिया। उन्होंने अपने जीवन के कार्यों से, जो उन्हें व्यक्तिगत रूप तथा समाज-सेवक के नाते करना पड़ा, यह सिद्ध कर दिया कि दूसरों के प्रति पाशविक अर्थात् शारीरिक बल का प्रयोग करना—विशेषकर अशक्त व्यक्तियों या देशों के प्रति—निर्भीकता का नहीं, वल्कि कायरता का चिह्न होता है। दूसरों पर आघात करना या दूसरों की हत्या कर डालना मर्दमी या वीरता नहीं कहाती। सब से बड़ी वीरता तो तब होती है, जब आदमी इतना साहसी हो जाय कि अवकाश के अनुसार वह अपने निजी जीवन को समाप्त कर मके—कायरतापूर्ण आत्म-कुशी करके नहीं, वल्कि उत्तरदायित्वपूर्ण कर्तव्य करते हुए। पराये हित के लिये मर मिटना और स्वार्थ के लिये किसी के प्रति उफ तक नहीं करना, यही गांधीवाद के अभय की कसौटी है। यो तो इतिहास, पुराण या कथा-वार्ताओं में राजा शिव और ऋषि दधीचि आदि के अनेक दृष्टांत मिलते हैं, जिन्होंने पर-हितार्थ, दूसरों के प्रति अहिंसा बर्ती और स्वयं मर-मिट गये, परन्तु गांधी ने अपने अहिंसा और अभयतत्त्व को व्यक्तित्व के क्षेत्र से निकाल कर सर्वत्र व्यापक कर दिया। उन्होंने उसका प्रयोग राजनीतिक तथा सामाजिक क्षेत्रों में भी विस्तीर्ण रूप से किया। उन्होंने जिसे सत्य समझा, उससे वे कभी पीछे नहीं हटे—अभयपूर्वक अहिंसात्मक उपायों का अवलम्बन कर उसका पालन किया।

यदि कभी उन्हें यह विदित हुआ कि उन्होंने असत्य को सत्य समझ लिया है, तो उन्होंने खुले आम प्रायश्चित्त किया, और पूर्व में निश्चित किये गये मार्ग से अपने कदम हटा लिये। ऐसी हालत में लोगो ने उन पर कायरता, मूर्खता आदि के दोष लगाये, पर वे इस प्रकार की जन-सम्मति या जन-विद्रोह से कभी डरे नहीं।

गांधीवाद में अहिंसा से भी अधिक अमय का स्थान है। यदि किसी में अपने आप को मिटा डालने की क्षमता न आई हो, तो गांधीजी का आदेश है कि ऐसे आदमी को डर के भारे निश्चित कर्म-मार्ग में भागना नहीं चाहिये और आखीर तक दुश्मन का मुकाबला करते रहना चाहिये, क्योंकि वे डरपोकपन को हिंसा से भी घोरतर पाप समझते थे। “डरपोकपन रक्त-प्रवाह तथा अन्य और हिंसाओं की अपेक्षा सम्भवतः घोरतम हिंसा होती है, घोरतम नहीं, तो कम से कम घोरतर तो अवश्य है, क्योंकि वह ईश्वर में श्रद्धा एवं ईश्वर के गुणों की अज्ञानता से उत्पन्न होता है।”^{११४} डरपोकपन भय से उत्पन्न होता है, और भय होता है बाह्य वस्तुओं के कारण। उदाहरणार्थ बीमारी का भय, शारीरिक चोटों या जल्मों का भय, द्रव्यापहरण का भय, मानापमान का भय, अपनी तथा सुहृदों आदि की मृत्यु का भय इत्यादि। इसलिये गांधीजी ने कहा है कि “बाह्य भयों से मुक्त हो जाना ही अमय कहलाता है।”^{११५} “ये बाह्य भय शरीर रूपी केन्द्र के आसपास घूमा करते हैं और इसलिये ज्योंही शरीर का मोह छूट जाता है, त्यों ही वे सब गायब हो जाते हैं।”^{११६} चूँकि शरीर असत्य और हिंसायुक्त है, जैसा कि ऊपर वर्णन किया जा चुका है, इसलिये यह कह सकते हैं कि “भय की जब असत्य और हिंसा ही है।”^{११७} अतः शरीर के भयों की ओर यदि मुख मोड़ लिया जाय और “ईश्वर का भय खाने लग जाय तो मनुष्य का डरना भी बन्द हो जाय।”^{११८}

(घ) उपवास—मौन—प्रायश्चित्त—प्रार्थना—सनातन धर्म में, जिसे लोग हिन्दू धर्म कहते लग गये हैं, उपवास का बड़ा महत्त्व है। पुराणकारों ने तो इसे इतना बढ़ाया और नियमित कर दिया है कि प्रतिमाह की कदाचित् ही कोई तिथि ऐसी हो, जिस दिन उपवास करना न कहा गया हो। सनातन धर्म ही क्या, अन्य और सभी धर्म-मतों में उपवास-व्रत का पालन करना कहा गया है,

११४. Young India III, P 976

११५. Yervada Mandir, P 43

११६. Yervada Mandir, P 45

११७. Political Philosophy, P 90

११८. Speeches, P 217

यहाँ तक कि एक सप्ताह तथा एक माह तक लगातार उपवास का आदेश है, परन्तु प्रायः सभी लोग उपवास का न तो यथार्थ अर्थ ही समझते, और न उसकी सावना ही यथार्थ रूप से करते हैं। कोई निराहार, कोई अल्पाहार, कोई फलाहार, कोई दूध या मिष्टाहार और कोई निर्जल ही उपवास किया करते हैं। कम खाना या विलकुल न खाना ही उपवास के माने रह गये हैं। इस प्रकार भूखो मरने से क्या लाभ, ऐसा कई एक विद्वान् कहते हैं। बहुत अधिक हुआ तो आजकल के डाक्टरों, वैद्यों, पदार्थ विज्ञानियों या अगर-मगर वाले तर्कशास्त्रियों ने यह बता दिया है कि उपवास करने से पाचन-शक्ति व्यवस्थित हो जाती है, रोग हट जाते हैं, जरीर मलान्त्रा वन जाता है। और कोई इनसे भी अधिक विचारवान् हुआ, तो यह कहने लगता है कि उपवास से शारीरिक लाभ के साथ-साथ स्मरण-शक्ति की तीव्रता और बौद्धिक वृद्धि आदि मानसिक लाभ भी होते हैं। शरीर ही, और बहुत हुआ तो मन ही, जिनकी दुनिया है अथवा शरीर और मन तक ही जिनकी पहुँच है, वे इससे अधिक जान ही क्या सकते हैं। जो लोग यह समझते हैं कि केवल उपवास अर्थात् निराहार या अल्पाहार से मन शुद्ध हो जाता है वे भूल करते हैं। इस विषय में गांधीजी के ये वाक्य विचारणीय हैं, उनका कथन है कि “मलिन मन उपवास से शुद्ध नहीं होता, भोजन का उस पर असर नहीं होता। मन की मलिनता विचार से, ईश्वर-ध्यान से और अन्त में ईश्वर-प्रसाद में ही मिटती है, परन्तु मन का शरीर के साथ निकट सम्बन्ध है और विकारयुक्त मन अपने अनुकूल भोजन की तलाश में रहता है और फिर उस भोजन और भोगों का अमर मन पर होता है। इस अंग तक भोजन पर अकुशल रखने की और निराहार की आवश्यकता अवश्य उत्पन्न होती है। (चूँकि) विकार-युक्त मन शरीर और इन्द्रियों पर अपना अविकार करने के बदले शरीर और इन्द्रियों के अधीन चलता है, इस कारण भी शरीर के लिये शुद्ध और कम से कम विकारोत्पादक भोजन की मर्यादा की, और प्रसंगोपात्त निराहार की (अथवा) उपवास की आवश्यकता रहती है। इसलिये जो यह कहते हैं कि एक सयमी के लिये भोजन सम्बन्धी मर्यादा की या उपवास की आवश्यकता नहीं, वे उतने ही भ्रम में पड़े हुए हैं, जितना कि भोजन और निराहार को सब कुछ समझने वाले पड़े हुए हैं। मेरा तो अनुभव यह सिखलाता है कि जिसका मन सयम की ओर जा रहा है, उसके लिये भोजन की मर्यादा और निराहार बहुत सहायक होते हैं। उसकी मदद के बिना मन की निर्विकारता असम्भव मालूम होती है।”^{१२९}

उपवास यथार्थ में वह भावना है, जो साधक को आत्म-स्वरूप ईश्वर के निकट तक पहुँचा देता है। और इसी अभिप्राय से गांधीजी उसकी साधना करते थे। आत्म-शुद्धि एवं ईश्वर-सामीप्य का अनुभव उसके द्वारा उन्हें मिलता था। इसलिये गांधीवाद में, जो प्रधानतः आत्मवाद ही है, उपवास का विशेष स्थान है। वह कैसे? यही हम अब देखेंगे।

शब्द-ज्ञान के बिना भाव-ज्ञान नहीं होता, और शब्द-ज्ञान शाब्दिक व्युत्पत्ति को जाने बिना भ्रमपूर्ण रहता है। इसलिये उपवास का व्युत्पत्तिक अर्थ जान लेना आवश्यक है। 'अ' नाम का व्यक्ति 'उपप्रधान' है, ऐसा सुनने से हमारे मन में फौरन किसी ऐसे व्यक्ति का विचार आ जाता है, जो 'प्रधान' हो। गरज यह कि 'उप-प्रधान' प्रधान तो नहीं होता, पर 'प्रधान' के अत्यन्त समीपस्थ स्थान का अधिकांशी होता है, यहाँ तक कि 'प्रधान' की अनुपस्थिति में उसी पर सब कार्य भार चलाने का उत्तरदायित्व रहता है, और वह अपने इस उत्तरदायित्व को 'प्रधान' की योग्यता के समान निभाता भी अच्छी तरह से है। यही 'उप' उपसर्ग का अर्थ होता है। इसी दृष्टि से 'उपवास' शब्द का प्रयोग प्रारम्भ हुआ प्रतीत होता है।

'उपवास' शब्द के पर्यायवाची शब्द और भी हैं, जैसे उपास, उपवेश, उप-वेशन या प्रायोपवेशन। 'उपवास' एक प्रकार की 'उपासना' है, इसीलिये उपवास को उपासना भी कहते हैं। यदि हम इन सब शब्दों का सवि-विग्रह करके देखें, तो उनका रूप निम्न प्रकार से हो जाता है —

१—उपवास = उप + वास

२—उपास = उप + आस

३—उपासना = उप + आसना

४—उपवेश = उप + वेश

५—प्रायोपवेशन = प्राय + उप + वेशन

यदि इन संयुक्त शब्दों के मूल शब्दों को लेकर उनके धात्वर्थ पर विचार किया जाय, तो सब का अर्थ एक ही भाव को प्रदर्शित करने वाला निकलता है। वह इस प्रकार है —

(१) 'वास'—'वस' धातु का रूपान्तर है। अर्थ होता है 'बसना' या 'रहना'।

(२) 'आस' और 'आसना' 'आस्' धातु का रूपान्तर है। 'आस्' का अर्थ होता है 'बैठना' (to sit) 'आस्' क्रिया से 'आस' सजा बनी, जिसका अर्थ है 'बैठक', 'स्थिति' (seat)।

(३) 'विज' या 'विशन'—'विश्' धातु का रूपान्तर है। 'विग्' का अर्थ होता है 'धुनना' (to enter), इसलिये 'विश्' ने वेगन् मज्ञा बनी।

अतः उपरोक्त शब्दों का अर्थ क्रमशः यह हुआ —

- (१) निकट से निकट वास करने लगना
- (२) " " स्थिति पर पहुँचना
- (३) " " तक प्रविष्ट कर जाना (प्रायोपवेशन) में दो उपसर्ग हैं, परन्तु दोनों 'निकटता' के ही द्योतक हैं। 'प्राय' अथवा 'प्राय' का अर्थ 'उप' ही के समान होता है (प्रायः almost)।

ईश्वर-प्राप्ति अर्थात् पूर्ण ईश्वर-स्वरूप हो जाना अहयुक्त शरीरधारी के लिये सम्भव नहीं, पर ऋषियों और गान्धी का निदान है, जो सच ही है। इसलिये शरीरधारी ईश्वर-समीप्यावस्था ही का अनुभव कर सकता है। और इसी समीप्यावस्था का ज्ञान उपवास आदि उपरोक्त शब्दों द्वारा कराया गया है। किसी वस्तु या स्थिति का ज्ञान या दर्शन होना एक बात है, और उसे प्राप्त करने के हेतु कर्म करते हुए अग्रसर होते जाना दूसरी बात।" इसलिये भाषार्थ को छोड़ अब उपवास कर्म का ही निरीक्षण करना चाहिये।

उपवास अपरिग्रह अर्थात् त्याग (non-possession) का ही एक रूप है। वह त्याग करता है, भोज्य और पेय आदि पदार्थों का, क्योंकि वे कमी-वेशी से सत्-रज-तम तीनों गुणों के उत्पादक और वृद्धिकारक होते हैं। उनका त्याग करना मानो उक्त गुणों के त्याग करने की ओर बढ़ना है। गुणों के परे ही जो कुछ है, उसी का नाम ईश्वर है। इसीलिये उसे गुणातीत कहते हैं। "गुणेश्च परवन्ति मद्भावमोऽधिगच्छन्ति" अर्थात् गुणों के परे को जो जानता है, वही मेरे भाव तक पहुँचता है, और "गुणानेतानतीत्यग्रीन्देही देह समुद्भवान्" अर्थात् देह को उद्भव करने वाले इन तीनों गुणों के परे जो है वही (देह का स्वामी) देही

१३० आरुक्षोर्भुनेयोंग कर्म कारणमुच्यते।

योगास्तस्य तस्यैव शम कारणमुच्यते ॥ गीता ६।३

अर्थात् (जिस प्रकार वृक्ष-फल को प्राप्त करने के लिये वृक्ष पर चढ़नेवाला फल के पास तक पहुँचने के लिए चढ़ता जाता है और फल मिल जाने पर शान्त हो जाता है) उसी प्रकार चढ़ते हुए मुनि को योग-प्राप्ति के लिये कर्म करना पड़ता है, और जब योग प्राप्त हो जाता है, तब उन कर्मों का शमन हो जाता है।

कहलाता है^{१११} यह त्याग की क्रिया समय-समय पर दुहराते रहना चाहिए, और उसका अरमा बढ़ाने का भी अभ्यास करना चाहिये। गुणों के निराकरण करने के हेतु ही 'लघ्वासी' (गीता १८।५२) अर्थात् मिताहारी बनने की शिक्षा दी गई है, और इसीलिये गावीजी ने मिताहार को निरन्तर उपवास सज्ञा (Perpetual fast of the body) के अन्तर्गत माना है।^{११२} परन्तु केवल भोज्य और पेय आदि पदार्थों के त्याग मात्र से गुणातीत अवस्था तक पहुँच जाना सम्भव नहीं। उसके लिये मनन और चिंतन की आवश्यकता भी होती है, क्योंकि मन ही तो सभी इन्द्रियों का अधिष्ठाता है। इसलिये उपरोक्त त्याग के साथ आत्म-चिंतन अथवा ईश्वर-चिन्तन भी करना चाहिये, जो ऐसे एकान्त स्थान में बैठकर किया जाय, जहाँ पर जन-समूह न हो। "विविक्त देश सेवित्वमरतिर्जन ससदि"^{११३} इस तरह जब अभ्यास और वैराग्य (त्याग) करते-करते चिन्तन में मन स्थिर हो जाता है, तब बाणी ममेत जन्य सभी बाह्य इन्द्रिया ठिठक जाती हैं और अपने-अपने विषयों को इस तरह जवाब दे देती हैं, जैसे हवा की लहरे चट्टान से टकरा-टकरा कर लौट जाती है। यही भाव गावीजी ने यह कहकर व्यक्त किया है कि "उपवास विस्तृत क्षेत्र का हो—शारीरिक उपवास के समय सम्स्त इन्द्रिय उपवास भी चलना चाहिये"^{११४} अर्थात् ऐन्द्रिक विषय-वासनाओं का भी त्याग हो। मन बुद्धि के स्थिर हो जाने पर बाणी आदि इन्द्रियों का व्यापार जब बन्द हो जाता है, तब उसे मौनत्वस्था कहते हैं। मीन, मौनो, मुनि, मनुष्य, मानुष, मनु, इजिप्ट भाषा का मनिस (manes), ग्रीक का मिनास (minos), और हेब्रू का मोसेस (moses) इत्यादि संस्कृत भाषा के 'मनस्' अथवा 'मन' शब्द के रूप है।^{११५} एकांत मौन चिन्तन के समय हमारे गत कृत्यों की झांकी हमारे सामने झलकने लगती है। उस सम्बन्ध में जो हम भूल या पाप कर गये हैं, वे हमें एक प्रकार से उस कृति में कलक रूप, काले घब्रे से नजर आने लगते हैं, जिनके कारण हमें प्रायश्चित्त (प्राय + चित् = प्राय चेतना) अथवा पश्चात्ताप (पश्चात्-ताप) होता है। इसका परिणाम यह होता

१३१ गीता १४।१९-२०

१३२ Bapu's Letters to Mira (Cited in Pol. Phil P 139)

१३३ गीता १३।१०, १८।५२

१३४ देखो फुटनोट न० १३२

१३५. संस्कृत के इस 'मनस्' शब्द का ही प्रयोग पूर्वोक्त और पाश्चात्य भाषाओं में उच्चारण-विधि के भेद से 'मन' और 'मनुष्य' का धोतक होकर व्यक्त होता है, जैसे अंग्रेजी में 'man' और 'mind'।

है कि एक आर ता हम अपनी पूरा नृश को पुन करने में बचने का प्रयत्न करते हैं, और दूसरी ओर अपनी न्यूनताओं और असमर्थताओं को महसूस करते हुए सर्व-समर्थ पूर्णभगवान् को प्रार्थना करते हैं कि वह हमें भविष्य में पतन, पाप या भूलों से बचावे। इन्द्रिये प्रायश्चित्त मुनिद्वारा कहा जाता है, आर प्रायश्चित्त नम्रता, मरुता, तथा प्रसाद, तेज, एव च, साहसादिका दायक। इन्द्रिये प्रायश्चित्त में भी कहा है—“पञ्चात्ताप आ, यथाकिं स्वर्गं या राज्यं निवृत्तं है”।^{१३६} तथा “धन्य इ वे, जो दुःखित होते हैं, यथाकिं उन्हें शान्ति मिलेगी”।^{१३७} और “प्रायश्चित्त दागियों के समान नभानुरागे एव राज्ञो पर न करने अपनी काष्ठों में क्रिवाड वन्द करके उस जगत् पिता को दिया करें, जो गुप्त रहता है। यही तुम्हें प्रसन्न पाश्चित्तिक देगा”।^{१३८} और “उपवास जब तुम करें, तब उदात्तमूर्ती दागियों के समान मन बना, यथाकिं वे अपनी शक्ति (शून्य) द्वारा को बनाने के लिये कि उन्होंने उपवास किया है, बिनाउ कर रहते हैं। उपवास के समय तुम्हारा मस्तक—अभिषिक्त हो और भाव उज्ज्वल”।^{१३९} मस्तक अभिषिक्त हो और मुख उज्ज्वल इस रूप में मानसिक प्रकाश और हार्दिक शुद्धता का भाव है।

गांधीजी की जीवनी में यह सब का अर्थानि प्रकट है कि वे उपवास आत्म-शुद्धि और आत्म-दशन के लिये समय-समय पर किया करते थे। जब कभी उन्हें विदित होता था कि वे व्यक्तिगत अथवा सार्वजनिक कार्यों में कुछ भूल कर बैठे हैं, तो वे उसे कभी नहीं छिपाते थे, बल्कि स्पष्ट स्वीकार करके उसके हेतु प्रायश्चित्त करते थे। उनके प्रायश्चित्त का यह स्वरूप बहुधा उपवास ही रहा करता था। उपवास-काल में वे कभी-कभी मीनघन भी प्राण करते थे। उपवास उनका एक ऐसा साधन था जिनके द्वारा वे अपनी भूलों और अपूर्णता के कारण दुःखित थे, तथा भावी कार्यक्रम के लिये प्रकाश भी पाते थे। जहाँ लोण उपवास को यथार्थता का नहीं जानते, वे अक्सर यह कहा करते हैं कि गांधीजी दूसरा पर दबाव डालकर कार्य सिद्ध करने के हेतु उपवास करते थे। चूँकि वे लोकप्रिय थे और इसीलिये उनका जीवन लोक-दृष्टि में अति मूल्यवान् जकिन किया जाता था, इसलिए विरुद्ध पक्ष वाले कहते हैं कि वे कभी लम्बे अरसे तक और कभी आमरण उपवास की धमकी देकर

१३६ St Mathew 3/2

१३७ St Mathew 5/4

१३८ “ 6/5-6

१३९ “ 6/16-17

राज्य-सरकार अथवा जनसमाज को अपने निर्दिष्ट उद्देश की प्राप्ति के लिये बाध्य करते थे। यह दबाव हिंसा नहीं तो और क्या है? परन्तु यह उनकी भूल है। उन्हें यह नहीं मालूम कि उपवास में शरीर-भोह का कितना त्याग और ईश्वर की कितनी प्रकाशमय सन्धि निहित है। ईश्वर-समीपस्थ स्थिति कितना आत्मप्रकाश और आत्मबल दे सकती है, जिससे अपना तथा दूसरों का अन्वकार मिट सकता है, यह वे नहीं जानते। उन्हें यह भी नहीं मालूम कि एकात्मिय सिद्धान्तवाले महात्मा के सम्मुख स्व और पर की—मेरी और तेरी का बखेड़ा नहीं उठता। उसके लिये तो स्वात्म-तप (self-suffering) का वही स्थान है जो शरीर के एकअंगीय सुख-दुःखादि का अन्य अंगों के साथ रहता है। वे चेचारे जिनकी पहुँच केवल शारीरिक बातों तक ही रहती है, सत्याग्रही के उपवास और दुराग्रही की भूख-हड़ताल (hunger-strike) के भेद को क्या जाने।^{१४०} वे भूल जाते हैं कि कर्म-समीक्षा करते समय अविष्टान (motive), कर्त्ता (doer), करण (means), चेष्टाएँ (efforts) और दैव (uncontrolable element) इन पाँच बातों पर ध्यान देना आवश्यक है।^{१४१} किसी की टीका-टिप्पणी करने के पूर्व इन पाँचों की पूरी छान-बीन करनी चाहिये। अब यदि हम दो-चार कथन-उद्धरणों को लेकर अपनी पूर्वकथित बातों की पुष्टि कर दें, तो उचित होगा।

“गांधीजी मौन प्रार्थना और उपवास की प्रशंसा करते हुए कहते हैं कि वे आत्म-वृद्धि करने में शक्ति-पूर्ण गुण और सत्य की खोज के अमूल्य सहायक होते हैं। मौन उनकी सम्मति से सत्याग्रही के आत्म-नियंत्रण का एक भाग है। मौन के समय वे ईश्वर के साथ उत्तमतापूर्वक सम्पर्क स्थापित कर सकते थे।^{१४२} मौनस्थिति के समय आत्मा को विशुद्धतर प्रकाश में मार्ग मिल जाता है।^{१४३} मनुष्य की प्राकृतिक कमजोरी अर्थात् जान-बूझकर या अनजान में किसी बात को बढ़ा-चढ़ा देने, छुपा लेने अथवा परिवर्तित कर देने की प्रवृत्ति को पार करने के लिये मौन परमावश्यक है।^{१४४} एक ओर गांधीजी ने मौन का महत्त्व बताया है, तो दूसरी ओर प्रार्थना के विषय में कहा है कि वह “धर्म की मूलआत्मा और रूढ़ि ही है, और इसलिये प्रार्थना मनुष्य-जीवन का आन्तरिक हृदय ही होना चाहिये, क्योंकि कोई भी बिना धर्म के

१४० इसका विशेष विवरण आगे मिलेगा।

१४१ गीता १८।१४ (इसी के साथ १५-१६ श्लोक भी पढ़िये)

१४२ Pol Phil 138

१४३ हरिजन, १९३८, पृष्ठ ३७३

१४४. Autobiography, P 153

जो नहीं सकती—विना प्रार्थना के आन्तरिक शान्ति नहीं होती।”^{१४५}
 “शरीर से मुक्त रखने वाली चेष्टा का नाम प्रार्थना है।”^{१४६} वह व्यर्थ पुनर्जन्म के रूप में नहीं हुआ करती। “वह अन्तःकरण से निकली हुई मार्मिक उत्कठा है, जो मनुष्य के प्रत्येक जन्म, कर्म और विचार के द्वारा व्यक्त होकर प्रकट होती है।”^{१४७} परन्तु विना उपवास के प्रार्थना बेजान-सी चीज रहती है। इसीलिए गांधी जी ने कहा है कि “उपवास प्रार्थना में जान डाल देता है, और वह प्रार्थना का एक मार्मिक रूप है।”^{१४८}
 “प्रार्थना और उपवास का जो घनिष्ठ सम्बन्ध है वह गांधी जी ने यह कहकर बतलाया है कि “विना उपवास के कोई प्रार्थना ही नहीं होती, और जो उपवास प्रार्थना का पूरितोगी नहीं बनता, वह निरा शरीर-ताडन होता है।”^{१४९} “सच पूछा जाय, तो उपवास प्रार्थना का विशुद्ध रूप ही होता है। वह प्रायश्चित्त रूप तप (Penance) है और घनीभूत आत्मिक चेष्टा।”^{१५०} सब से बड़ी बात यह है कि “मन्त्रे उपवास से उम शान्त अदृश्य शक्ति का उद्भव होता है, जो आवश्यक बल और पवित्रता प्राप्त करने पर समस्त मनुष्य वर्ग में फैल जाती है।”^{१५१} यह बात साधारणतः जल्दी समझ में नहीं आ सकती। क्यों ? इसलिये कि कम से कम समय में अधिक से अधिक पढ़ जाने की आदत डालने तथा मननशील न होने के कारण हम न तो आत्म-स्थिति को ही जानते हैं और न उसकी अद्भुत शक्तियों को ही। यदि किसी तरह कहने सुनने से अथवा अवर्मा कहलाये जाने के भय से हमने आत्म-स्थिति को मान भी लिया, तो भी हमारा तत्सम्बन्धी परिचय केवल स्मृति और वाणी तक सीमा-बद्ध पड़ा रहता है, अर्थात् शब्द-रटन और घुम-घुमाव वाले कथन के रूपों में व्यक्त होकर हमारा ज्ञान केवल विद्वत्ता का नाट्य-गृह बनकर रह जाता है। लेकिन यदि हम रात-दिन की साधारण बातों को ही दृष्टात-स्वरूप मानकर उनके मूल तत्वों से बढ़ते हुए सूक्ष्म की ओर पहुँचते जाय, तो आत्म-स्थिति और आत्म-शक्ति का, अधिक नहीं तो, आशिक

१४५ Young India, 1930 PP 25-26 (Cited in Pol Phil P 138)

१४६ Nations Voice, P 103 (Cited in Pol Phil P 138)

१४७ Young India, P 976-77 (Cited in Pol Phil P 139)

१४८ Citations from His Statement and Mira's Gleanings in Pol Phil, P 19

१४९ Mira's Gleanings (Cited in Pol Phil, P 139)

१५० देखो फुटनोट न० १४९

१५१ Mira's Gleanings, P 94

ज्ञान अवश्य हो जाता है। उपवास और प्रार्थना के द्वारा उद्भावित आत्म-बल और पवित्रता समस्त मनुष्य-वर्ग में कैसे फैल सकती है, उसकी झलक एक छोटी-सी निम्न बात पर ध्यान देने से आ सकेगी। हवा आत्मा की अपेक्षा अत्यन्त स्थूल तत्त्व होता है। वह अदृश्य है, पर हे वह अवश्य, इसे मूर्ख भी जानता है। यह भी हम सब जानते हैं कि उसमें हर प्रकार की पवित्र और अपवित्र गन्ध का प्रवेश और प्रसार तत्काल हो जाया करता है। वही गन्ध-पूर्ण हवा हमारे दूर रहने पर भी उस गन्ध को हमारे शरीर के भीतर फैला देती है, क्योंकि बाहरी-भीतरी हवा एक है, और दोनों नामिका रंध्रो के द्वारा पारम्परिक सम्पर्क स्थापित किये हुए रहती है। जब हवा में यह शक्ति है, तो आत्मा में उस से कई गुनी अधिक होनी ही चाहिये।

(ड) शून्यता—विनम्रता और सरलता—गांधीजी ने २५ मई सन् १९१५ ई० को अहमदाबाद में 'मत्याग्रह-आश्रम' की स्थापना की, उसकी नियमावली बनाई गई और उस पर अन्य लोगों की सम्मतिया मांगी गई। सर गुरुदास बनर्जी ने सुझाया कि "इन व्रतों में नम्रता के व्रत को भी स्थान मिलना चाहिये। उनके पत्र की ध्वनि यह थी कि हमारे युवक-वर्ग में नम्रता की कमी है।"^{१५२} गांधीजी को यह सुझाव पसन्द आया। उन्होंने लिखा है कि "मैं भी जगह-जगह नम्रता के अभाव को अनुभव कर रहा था, मगर व्रत में स्थान देने से नम्रता के नम्रता न रह जाने का आभास आता था। नम्रता का पूरा अर्थ तो है—शून्यता।

"शून्यता प्राप्त करने के लिये दूसरे व्रत हई है। शून्यता मोक्ष की स्थिति है। मुमुक्षु या सेवक के कार्य में यदि नम्रता, निरभिमानता न हो, तो वह मुमुक्षु नहीं, सेवक नहीं, वह स्वार्थी है, जहकारी है।"^{१५३}

गांधीजी के उपरोक्त कथन से यह स्पष्ट होता है कि निरभिमानता का ही नाम नम्रता है। वे नम्रता का पालन व्रत के रूप में करना या कराना पसन्द नहीं करते थे। यदि उसका पालन व्रत अथवा नियम के रूप में कराया जाय, तो उसमें स्वाभाविकता नहीं, कृत्रिमता और परवशता आ जाती है। नम्रता उनकी दृष्टि में मुमुक्षु या सेवक का स्वाभाविक लक्षण है। जो सच्चा मुमुक्षु या सेवक है, वह अपने आप ही इतना नम्र बन जाता है कि उसे अपनेपन का ज्ञान ही नहीं रहता। जहाँ अपनापन भुलाया—जहाँ स्वार्थ और अहंकार मिटा कि अपनी स्थिति ही न रही, अर्थात् शून्या-वस्था प्राप्त हो गई। इसीलिये गांधीजी ने कहा है कि नम्रता का पूरा अर्थ शून्यता होता है।

१५२ आत्म-कथा, ख० २, पृष्ठ ३०८-३०९

१५३. देखो फुटनोट १५२.

नम्रता का गुण तीन प्रकार से देखा जा सकता है—एक तो समाज नियम के रूप में, दूसरे स्वामी-सेवक के रूप में, और तीसरे एकत्व के रूप में।

(१) मार्क्सवाद के कोश में यदि कही नम्रता का स्थान है, तो वह है समाज या राज्य-नियम के रूप में, जो परिस्थितियों के अनुसार अदल-बदल सकता है। अवसर पड़ने पर उनकी नम्रता विद्वेषाग्नि से भस्म सकती है, अथवा निर्दयतावश कठोर से कठोर या उद्दण्ड से उद्दण्ड बन सकती है। मैं किसी से कम नहीं हूँ, जहाँ यह अभिमान, दम्भ या दर्प हो, वहाँ नम्रता नहीं रह सकती। मार्क्सवाद में यही भाव विद्यमान है। वह भौतिक और मानसिक सृष्टि के परे कुछ नहीं मानता। मन अर्थात् मन का रूपक मनुष्य ही मनुष्य का आदर्श बनाया गया है। अतः भौतिक एवं मानसिक समता का लक्ष्य बनाने के कारण प्रतिस्पर्धा और वैमनस्य का दोष बढ़ना स्वाभाविक है, जिससे नम्रता का लुप्त रहना भी अवश्यभावी है। यदि हम यह भी मान लें कि मार्क्सवाद में अर्थ-समता पर निर्भर वर्ग-विहीन समाज को आदर्श माना है, न कि व्यक्ति-विशेष को, तब भी उक्त दोष नहीं हट सकता। एक तो जब तक अर्थ-समता प्राप्त नहीं होगी, तब तक अभिमानोत्पादक साधनों का अन्त नहीं होगा, और दूसरे यदि मायवशात् कभी अर्थ-समता उपयुक्त रूप से प्राप्त हुई भी और वर्ग-विहीन समाज बन भी गया, तब भी मानसिक असमता तो बनी ही रहेगी, जिसके कारण उक्त दोषों से मुक्त भी न हो सकेंगे—अभिमानता बनी ही रहेगी। यदि नम्रता न आई और अभिमानता बनी रही, तो किसी न किसी हद तक नियम रूप में उसका प्रतिपालन करना-कराना ही पड़ेगा, क्योंकि समाज-व्यवस्था का यह एक आवश्यक अंग है। जहाँ स्वाभाविकता नहीं—नियम हो, वहाँ यत्रणा का वास रहता ही है। यदि व्यक्ति-विशेष के आत्मोद्धारका नियम है, तो उसे अपने आप यत्रणा करनी पड़ती है, जिसको आत्म-नियंत्रण या आत्म-तप भी कहते हैं, और यदि समाजोद्धार वाला नियम है, तो समाज और राज्य उसके प्रतिपालन के हेतु दण्ड के स्वरूप में यन्त्रणाओं का आश्रय लेते हैं। यत्रणाओं का आधार बल (force) होता है, और जहाँ बल हो—चाहे शारीरिक अथवा नैतिक—वहाँ साम्य कहा ? साम्य समाज में वही स्वाभाविकता आनी चाहिये, जो हम अपने शरीराङ्गों में देखा करते हैं। नीचे से नीचे पैर के तलुवे में काटा लग जाता है, तो ऊँचे से ऊँचा मस्तिष्क अपने आप अर्थात् स्वभाववश उसकी पीटा निवारण के लिये सलग्न हो जाता है। प्रकाश जिस प्रकार सूर्य का गुण है, उसी प्रकार नम्रता सेवक का गुण है।

(II) नैतिकता नियामक कृत्रिमता का ही नाम है, और इसीलिये यह स्वाभाविक गुण-प्रकाश से अत्यन्त दूर और भिन्न होती है। नम्रता कोई ऐसी वस्तु नहीं है, जो दिखावे की हो या अनुशीलन अर्थात् अभ्यास करने की।

“नम्रता का अनुशीलन—अभ्यास करना मानो कपट का अभ्यास करना है।”^{१५} नम्रता, दयादि गुणों के स्वाभाविक प्रकाश का दिग्दर्शन भारतीय दर्शन के भक्ति-मार्ग में अत्युत्कृष्ट रूप से मिलता है। जब कोई व्यक्ति विश्व-रूप और विश्व-शक्ति के साथ अपनी तुलना करता है, तब वह आश्चर्यान्वित होकर अपने आप को इतना लघु पाता है, जैसे सूर्य के सम्मुख दीपक अथवा हिमालय के सम्मुख राई हो। नहीं, वह तो इनसे भी कोट्यांश लघु होकर कह उठता है “मैं कुछ नहीं हूँ—मैं कुछ नहीं हूँ, यह सब कुछ है।” सर्व के सम्मुख शून्यवत् मानना नम्रता की पराकाष्ठा है। यह ‘सर्व’ उसका ईश्वर है—स्वामी है, और वह उसका भक्त है—सेवक है। मैं कुछ नहीं हूँ, अर्थात् “शून्य हूँ” इस भाव के उठने में भक्त अपने अस्तित्व को महसूस नहीं करता। उसका अस्तित्व उस ‘सर्वरूप भगवान्’ में विलीन हो जाता है। इसी विलीनीकरण स्थिति को भक्तियोग में आत्म-समर्पण कहा गया है, और यही शानियों की अद्वैत अवस्था कही जाने लगती है। जब इस स्थिति की अनुमति आ जाय, तो निश्चय है, कि जो कुछ गुण भक्त के दिखाई देंगे, वे उसके न होकर उस ‘सर्व’ के ही होंगे। भक्त तो केवल माध्यम का काम देगा। यदि माध्यम शून्यवत् हुआ, तो पूर्ण-शून्य के गुणों को प्रकट होने में कोई रुकावट नहीं आ सकती, और यदि माध्यम की शून्यता में कहीं कुछ ठोसपन रहा, तो गुण-प्रकाश में भी तदनुरूप भेद आ जावेगा। यह गुण-प्रकाश स्वाभाविक है, कृत्रिम नहीं। यदि प्रकाश में कहीं कुछ रुकावट हुई और भेद आया, तो दोष माध्यमरूपी भक्त का होता है। इस विवरण से यह सिद्ध हो जाता है कि भक्त या सेवक केवल सेवा में रत रहता है, नम्रता आदि गुण उसके द्वारा अपने आप प्रकट होते रहते हैं—उनके प्रकट होने के लिये न तो किसी प्रयास की जरूरत है और न किसी नियमबद्धता की। प्रयास और नियमादि की जरूरत होती है, तो केवल सेवा-धर्म अथवा सेवा-कार्यों को उत्तम रूपसे निवाहने की।

सर्व-शक्तिरूप भगवान् जन-समाज में विद्यमान है, और इसलिये गांधीजी उसे जनता-जनार्दन कहते थे। समाज-सेवी और व्यावहारिक होने के कारण वे उसी जनता-जनार्दन के भक्त बने और उसी की सेवा में रत रहे। उन्होंने उसी की सेवा में आत्म-समर्पण अथवा शून्य बन जाने का मार्ग ग्रहण किया और इसलिये वे स्वाभाविकतः नम्र थे। जहाँ नम्रता है, वहाँ जीवन की सरलता रहती ही है, क्योंकि ये दोनों अन्तर्स्थिति के केवल बाह्य प्रकाशरूप हैं। गांधीजी का सरल रहन-सहन चंचल जैसे व्यक्तियों की नजरों में वनावटी फकीरी भेष भले ही दिखाई दे, अथवा

१५४ “To cultivate humility is tantamount to cultivate hypocrisy.” Yervada Mandir, P. 7

अन्य राजनैतिक भले ही यह समझें कि वे जान-बूझकर भारतीय अर्थ-मकट मिटाने एवं उद्योग-प्रचार करने के हेतु जल्प-वस्त्रधारी भेष बनाये रखते थे, परन्तु वान मच यही है कि उनका ज्ञान-मान, रहन-सहन, बोल-चाल सभी कुछ स्वभाववश नग्न हो गया था, उनमें दिखावे जयवा नीति की कोई बात नहीं थी।

(111) भक्त जिने आत्म-नमर्पण कहता है, जानी उसी को अह-त्याग बताता है, पर ह दोनो का अर्थ एक ही, अर्थात् अपने अस्तित्व का निगकरण कर शून्यता की अनुभूति करना। इसीलिए गांधीजी ने कहा है कि “मै जानता हूँ कि अभी मुझे बौद्ध उस्ता तय करना है। इसके लिये मुझे शून्यवान बनना पड़ेगा। जब तक मनुष्य बुद्ध होकर अपने आप को सब से छोटा नहीं मानता, तब तक मुक्ति उसमें दूर रहती है।”^१ ‘जब अहंकार का पूर्णत नाश कर लिया जाता है, तभी सत्-स्वरूप प्राप्त होता है।’^२ ‘अहंताश ने शून्यता और शून्यता ने ‘एको नत् द्वितीयो नास्ति’ अर्थात् सर्वत्र एकत्व का ज्ञान हो जाता है, परन्तु नम्रता या शून्यता का तात्पर्य न तो यह होता है कि कोई अकर्मण्य, आलसी बन जाए, और न यह कि कोई किसी को ऊंच समझे या कोई किसी को नीच। “मच्चो नम्रता का अर्थ तो यही है कि मनुष्य पूर्ण रूप से जन-सेवा के कामों में सदैव सतृप्ततापूर्वक मलग्न रहे।”^३ चूँकि जब तक अहंकार है, शून्यता प्राप्त नहीं हो सकती, और चूँकि शून्यता अथवा एकत्व के भाव मात्र में जीवन में अव्यावहारिकता आ सकती है, इसलिए गांधीजी ने स्वामी और सेवक के द्वैत भाव तथा सेवक की विनम्रता को ही मान्यता दी है। जो सच्चा सेवक है, वह जनता-जनार्दन के नम्रमुख स्वभावविकृत विनम्र रहता है।

(घ) अस्तेय—अर्थात् चोरी न करना (non-stealing)

नाधारणत पराई सम्पत्ति के अपहरण को चोरी कहते हैं। भारतीय दण्ड विधान में चोरी की परिभाषा इस प्रकार दी है—“किसी चल-सम्पत्ति को उन मनुष्य की मर्जी के बिना, जिसके कब्जे में वह हो, अपन गैरवाजिव फायदे अथवा उसके गैरवाजिव नुकसान के इरादे से, खिनकाना चोरी कहलाती है।”^४ चोरी की यह परिभाषा अत्यन्त सीमित है। इसमें केवल चल सम्पत्ति का विचार रखा गया

१५५ आत्म-कथा, खंड २, पृष्ठ ५०९

१५६ हरिजन, १९४९, पृष्ठ ३४०.

१५७ Yervada Mandir, P 69 (Pol, Phil. P 112)

१५८ Indian Penal Code, Ss 378 and 24

है, अचल सम्पत्ति का नहीं, केवल खिसकाने (हटाने) की बात कही गई है, अन्य और प्रकार से हरण करने की नहीं, केवल दूसरे के कब्जे से ले लेने का जिक्र है, अपने ही कब्जे से हटप कर लेने का नहीं। गरज यह कि द्रव्यापहरण के अनेक रूप और नाम होते हैं, जो इस परिभाषा के अन्तर्गत नहीं आते। किस प्रकार की सम्पत्ति है, किसके कब्जे से हरण की गई है, किन साधनों के द्वारा ली गई है, किसने—व्यक्ति, समूह, समाज या राज्य ने—ली है, किम इरादे से ली है, इन सब बातों की दृष्टि से उसके नाम और रूप भिन्न-भिन्न हुआ करते हैं। इनका उल्लेख आप को भारतीय दण्ड विधान के १७ वें अध्याय में मिलेगा जहाँ सम्पत्ति सम्बन्धी अपराधों की परिभाषाएं, स्थिति-विशेषों में उनके नाम वा स्वरूपों की भिन्नता तथा तत्सम्बन्धी दण्डादि का विवरण दिया गया है। उसे देखने से विदित होगा कि उसमें चल और अचल दोनों सम्पत्तियों को हरण करने का हवाला आया है, और उन्हें हरण करने के इरादे एव साधनों का भी, परन्तु जितना जो कुछ विवरण सम्पत्ति-सम्बन्धी अपराधों का उस में आया है, वह भी सकुचित है। वह केवल राज्य-विशेष के अन्तर्गत होने वाले दण्डनीय अपराधों का वर्णन करता है। दण्डनीय अपराधों के अतिरिक्त पर-सम्पत्ति-सम्बन्धी कुछ दुष्कृत ऐसे भी होते हैं, जिनके लिये राज्य-दण्ड तो नहीं दिया जाता, पर उनके विषय में दीवानी न्यायालयों (Civil Courts) के द्वारा न्याय की माग की जाती है। एक ओर आख बचाकर, दबाव डालकर, डर दिखाकर, धोखा देकर, मारपीटकर, अकेले अथवा दूसरों के सहयोग से पराई चल सम्पत्ति का लेंना चोरी है, तो दूसरी ओर भूमि, मकानादि अचल सम्पत्ति पर अनधिकृत कब्जा कर लेना भी चोरी ही है। यदि कोई मनुष्य किसी दूसरे की चल या अचल वस्तु को उसकी रजामन्दी से लेवे, और वचन-भंग करके उसे उसको न लौटाये या दुरुपयोग करे, तो वह भी एक प्रकार से चोरी ही है। यह तो हुई राज्य-विशेष के अन्तर्गत प्रजा-प्रजा के बीच की चोरी। इसके अतिरिक्त राज्य-शासन और राज्य-शासक भी चोर हुआ करते हैं। लाच-धूस तथा अन्य भ्रष्टाचारों से शासकों द्वारा प्रजा के द्रव्य का अपहरण किया जाना भी चोरी है, तथा अनुचित कर वसूल करना या उचित कर का दुरुपयोग करना, अथवा अन्य और किसी दुर्भावना से प्रजा की सम्पत्ति को लेना भी चोरी है। अब यदि विश्व की दृष्टि से देखा जाय, तो अगर एक राज्य या कौम दूसरे राज्य या कौम की सम्पत्ति का राजनीतिक चाल चलकर या बल के आधार पर आक्रमणादि के द्वारा हरण करे, तो वह भी चोर है।

उपरोक्त चोरी का विवरण मेरे-तेरे अथवा अपने-पराये के भाव पर आधारित है। इसमें दो का भाव है, परन्तु गांधीवाद में एकत्व की भावना है, और इसलिये उसी भावना के आधार पर गांधीजी ने चोरी की व्याख्या की है। मेरी जो सम्पत्ति

है, चाहे वह बौद्धिक हो या भौतिक, मेरी नहीं—वह है, जनता-जनार्दन की। मेरा अधिकार परिश्रम करने का है और उस परिश्रम के बदले मुझे मेरे द्वारा उत्पादन की हुई सम्पत्ति में से केवल उतना ही अन्न पाने का अधिकार है, जितना कि मेरे जीवन-निर्वाह के लिये आवश्यक है। गांधीवाद का यह निद्धान्त 'उदरपूरक श्रम' (Bread labour) कहा जाता है। इसमें और मार्क्सवाद के 'वैतनिक श्रम' (Wage labour) में भेद है, जिसका स्पष्टीकरण आगे मिलेगा। गरज यह है कि गांधीवाद के अनुसार वह व्यक्ति भी चोर होता है, जो अपनी निजी सम्पत्ति का उपयोग आवश्यकता से अधिक करे अथवा उसे सग्रह करके रखे, और दूसरों को उससे वंचित रखे। उसका निद्धान्त यह है कि जब मेरी-मेरी-उमकी अर्थात् सब की मारी सम्पत्ति जनता की हो गई, तो सारा जन-समाज एक कुटुम्ब के समान हो जाता है। हर मनुष्य अपनी-अपनी आवश्यकतानुसार बिना किसी विद्वेष भावना के आपस में बांट-बखार कर उस सम्पत्ति का उपयोग करने लगता है, और व्यक्तिगत कमाई तथा पारस्परिक प्रेम में भी कोई कमी नहीं आती।

गांधीजी मारे जन-समाज को एक कुटुम्ब मानते हैं, जो प्रेममूत्र के द्वारा बंधा रहता है। कौटुम्बिक जीवन के अनुसार उस में कमीआ पूत को जितना अधिकार कौटुम्बिक सम्पत्ति पर होता है, उतना ही एक अनहाय, अपग को रहता है। यदि कमीआ पूत इस आधार पर कि वह अधिक कमाता है, आवश्यकता से अधिक खर्च करे या अलग से तिजोरी लवालाव भरता जाय, तो कुटुम्ब के दूसरे भाई-बन्धुओं के मुकाबले में वह भी चोर है। गोपीनाथ धावन ने लिखा है कि "यह तर्क स्पष्ट है कि जिसने सत्य और विश्व-प्रेम का वरण कर लिया है, उसे चोरी नहीं करना चाहिये, परन्तु चोरी न करने का जो अर्थ साधारण बोलचाल में होता है, उससे कहीं अधिक गांधीजी उसका अर्थ लेते हैं। उनकी दृष्टि में दूसरे मनुष्य की वस्तुओं को, बिना उसकी इजाजत या जानकारी के लेना और चीज को इस विश्वास में कि वह किसी की नहीं है, अपनी बना लेना, इतनी ही चोरी नहीं, परन्तु आवश्यकता से अधिक किसी वस्तु को लेना, वच्चों को अधिकार में रख पिता का गुप्त-चुप कुछ खा लेना, आवश्यकताओं को अनुचित रूप से बढ़ाना, दूसरों की वस्तुओं पर दात लगाना, सविष्य में यह वस्तु प्राप्त करेंगे, वह वस्तु प्राप्त करेंगे, इसकी उबेड बुन में लगाना, साहित्यिक चोरी करना इत्यादि—ये सब अस्तेय व्रत (चोरी न करने) के खिलाफ भौतिक और मानसिक दृष्टान्त हैं। उनके मन्तव्य के अनुसार किसी वस्तु की प्राप्ति करना जिस की जरूरत न हो, चोरी है। पूजीवाद की जो 'प्राप्ति' (acquisitiveness) वाली अर्थनीति है, वह गांधी-

जी की नहीं। उनकी अर्थनीति तो 'आवश्यकता' और 'कल्याण' वाली है।^{१५५}

अपनी अधिकृत अपनी ही वस्तु का चोर कहलाना, यह कोई गांधीजी की नई खोज नहीं है। भारतीय दर्शन में वह उतनी ही पुरानी बात है, जितनी कि अद्वैतवाद अथवा विश्वऐक्य की भावना। दर्शन-भाण्डार गीता को उठाइये और देखिये, उसमें चोर की क्या परिभाषा की है —

“इष्टान्भोगान्हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविता ।

तर्दत्तान्प्रदायैभ्यो योभुङ्क्षते स्तेन एव स ॥”^{१५६}

इस का शब्दार्थ यह है—जिन देवताओं की भावना से तुम किसी यज्ञ को करते हो, वही देवता तुम्हें इच्छित भोग देते हैं, परन्तु जो मनुष्य उन देवताओं द्वारा दिये हुए इन भोगों को दूसरों को न देकर खुद ही भोगता है, वह चोर ही है।

शब्दार्थ में विशेष आनन्द नहीं। आनन्द आता है उसके भावार्थ में प्रवेश करने पर। 'यज्ञ' शब्द उसी प्रकार व्यापक है, जिस प्रकार 'धर्म' और 'योग' शब्द है, जिनके विषय में हम पहले गयास्थान कह चुके हैं। विशिष्टता के हेतु विशेषण का प्रयोग किया जाता है, जैसे द्रव्ययज्ञ, ज्ञान-यज्ञ, भूदान-यज्ञ, तप-यज्ञ, योग-यज्ञादि।

'यज्ञ' शब्द का अर्थ होता है 'त्याग', बलि, कुरबानी (sacrifice)। हर विचारवान पुरुष यह जानता है कि हर क्रिया—हर कर्म का फल अवश्य होता है, चाहे वह दृश्यरूप हो या अदृश्यरूप, चाहे वह तत्कालीन हो या दूरकालीन। यह भी निश्चित है कि इच्छित कर्म-फल की प्राप्ति के लिये जिस प्रकार 'योग' की आवश्यकता होती है, उसी प्रकार यज्ञ अर्थात् त्याग की भी होनी है। सच पूछा जाय, तो बिना यज्ञ के न तप हो सकता, न ज्ञान हो सकता और न योग ही हो सकता है। कर्म-शक्ति को विभक्त कर देने वाली प्रवृत्तियों का जब तक त्याग नहीं किया जाता, तब तक वह शक्ति केन्द्रित नहीं हो सकती, और शक्ति का केन्द्रित हो जाना ही योग कहलाता है। मानसिक प्रवृत्तियों के अतिरिक्त शारीरिक भोगादि एव द्रव्यादि का त्याग करना भी आवश्यक होता है, तब कहीं इच्छित फल मिल पाता है। गोपाल की कामना है कि वह मेट्रिक पास हो जाय। उसने द्रव्य का त्याग कर पुस्तकें खरीदी, रात्रि के समय पढ़ने के लिये लैम्प खरीदा इत्यादि। ऐश और

आराम भी त्यागा। गरज यह कि उसने मावन जुटाये, जिनके द्वारा उसने मेट्रिक पास की। जब वह मेट्रिक पास हो जाता है, तब कहते हैं कि उसने बड़ा त्याग किया, तब मेट्रिक पास हुआ। इससे यह स्पष्ट होता है कि गोपाल के त्याग में मेट्रिक पास होने की भावना निहित थी। इसी तरह किसी भी त्याग के समय कोई न कोई उद्देश्य या भावना अवश्य रहती है। जब वह भावना उच्च रहती है, तब कहते हैं कि उसकी भावना श्रेष्ठ है या दिव्य है। दिव्य भावना ही देवस्वरूप कही गई है। 'दिव्य' या 'देव' शब्द 'दिवि' शब्द के रूपान्तर है, जिसके माने होते हैं 'सूर्य'। 'सूर्य' 'तेज' और 'प्रकाश' का प्रतीक है। अतः उक्त श्लोक के पूर्वार्ध का बौद्धिक अर्थ यह हुआ कि जिस दिव्य भावना से जो त्याग किया जाता है, उसी के अनुसार इच्छित (इष्ट) फल मिलते हैं, परन्तु द्वन्द्वात्मक प्रकृति होने के कारण मनुष्य मूर्खता की धार में बड़ा और अपने आन्तरिक तेजोमय प्रकाश के स्थान में उसने बाह्य स्थूल सूर्य की पूजा करनी प्रारम्भ कर दी। इतना ही नहीं, वह इसमें भी आगे बढ़ा और समीपस्थ अग्नि को दूरस्थ सूर्य का प्रतीक बनाया, तथा उसमें अनेक प्रकार के द्रव्यों को जला-जलाकर त्याग का प्रदर्शन किया। अग्नि में द्रव्यों को मस्म कर डालना ही 'यज्ञ' कहा जाने लगा। भीषण कामनाओं की प्राप्ति के हेतु यह यज्ञ-क्रिया भी भीषणता की ओर बढ़ी, यहाँ तक कि घृत अन्नादि के स्थान में मेष, अश्व और क्या कहे नर तक अग्नि में झोंके जाने लगे—कभी लुक-छिपकर और कभी डके की चोट पर वाजे-भाजे सहित। इस प्रकार के यज्ञ में त्याग नहीं, आसक्ति है, भावना नहीं कामना है, देव नहीं दानव और राक्षस है, पुण्य नहीं पाप है। लघुतम हवनो एव बृहद् यज्ञों के रूप में साद्य पदार्थों को जला डालना हमारी समझ में समाज के प्रति एक दृष्टि से अन्याय है—भले ही उसके समर्थक यह कहें कि उससे वायु-मण्डल शुद्ध होता, आरोग्यता की वृद्धि होती और वर्षा होती है, जिसके फलस्वरूप अन्न की उत्पत्ति होती है।

तब फिर यथार्थ यज्ञ क्या है? अपनी अधिकृत शक्तियों और वस्तुओं के उस परित्याग—उस कुरबानी को यज्ञ कहते हैं, जो साधन रूप हो उत्पादन में योग दे। गीता में इसी प्रकार के यज्ञ की मान्यता है और इसे ही अनुकरणीय कहा है। सृष्टि के रचयिता ब्रह्मा (प्रजापति) को इसी प्रकार का यज्ञ करने वाला कहा है और उसी के द्वारा की गई यज्ञ-क्रियाओं का पालन करने से मनुष्य की इच्छाएँ उत्पन्न (प्रसव) हो तथा इष्ट कामनाएँ पूर्ण हो—ऐसा कहा गया है।¹⁷¹ इसी प्रकार के यज्ञ के हेतु कर्म करना गीता में श्रेयस्कर बताया है। जो कर्म इस प्रकार के यज्ञ के हेतु नहीं

किया जाता, वह निन्दनीय कहा गया है, क्योंकि वह बन्धनप्रद है, मोक्षप्रद नहीं।^{११३} फिर गीता का आदेश है कि इस तरह से किये गये यज्ञ के द्वारा जो उत्पादन होता है, उसका उपभोग उत्पादक केवल उतना ही कर सकता है, जितना कि उसे नितान्त आवश्यक है। बाकी का सब समाज में वितरण करने के लिये उपदेश है। इस तरह वितरण करने के बाद जो शेष बचता है, उसी के उपभोग को गीता में अमृत भोजन कहा है।^{११४} और यह कहा है कि सन्त या श्रेष्ठ पुरुष इसी शेष का उपयोग कर सब पापों से मुक्त हो जाते हैं।^{११५} श्रेष्ठ से श्रेष्ठ कुरबानी करके अधिक से अधिक उत्पादन कोई काम का नहीं, यदि समाज उसके उपभोग से वंचित रखा जाय। बिना वितरण करनेवाले इसी उपभोगी को उपरोक्त उद्धृत श्लोक के उत्तरार्ध में चोर (स्तेन) कहा है,^{११६} और उसी को 'पापी' भी कहा है।^{११७} इस तरह के त्याग अथवा बलिदान के आधार पर उत्पादन और वितरण का, सामाजिक सम्पत्क नियम का निर्धारण गीता में मिलता है, जिससे सिद्ध होता है कि भारतवर्ष में प्राचीन काल से ही समाज-शास्त्रों एवं धर्म-शास्त्रों में अर्थ-शास्त्रीय उत्पादन और वितरण-सम्बन्धी नियमों का न केवल उल्लेख ही किया जाता रहा है, वरन् उनमें धारणरूप धार्मिकता की भी पुट दी जाती रही है। इसीलिये तो गांधीजी का भी कहना है कि "गीता के तीसरे अध्याय से यह प्रतीत होता है कि 'यज्ञ' शब्द में प्रधानतः सेवा के हेतु शारीरिक परिश्रम करने का अर्थ निहित है"^{११८} अर्थात् तन-मन धन से जन-सेवा करना यज्ञ का मुख्य अभिप्राय है। अर्थशास्त्रीय भाषा में श्रम चाहे मानसिक हो, या शारीरिक, बहुमूल्य सम्पत्ति कहा जाता है और ऐसा कहना ही भी सही। इसलिये उपरोक्त कसौटी पर कसकर देखा जाय, तो श्रम के भी चोर पाये जाते हैं। श्रम के एक चोर तो वे अधिकारीवर्ग और पूजीपति आदि शोषकगण (exploiters) होते हैं, जो उसका अपहरण बेगार के रूप में दबाव डालकर मुफ्त में किया करते हैं और श्रमिक की गरीबी का फायदा उठाकर उसे कम मूल्य में खरीदकर उससे अधिक

१६२ गीता ३।९

१६३ गीता ४।३१

१६४ गीता ३।१३.

१६५ देखो फुट नोट १६०

१६६ देखो फुट नोट १६४

१६७ "The third chapter of the Gita seems to show that sacrifice chiefly means body labour for service"

—The Gita according to Gandhi

से अधिक लाभ उठाकर अपने ऐश-आराम की मामूली बढ़ावा करते हैं। श्रम का दूसरा चोर श्रमिक खुद ही होता है। जो श्रमिक अपने श्रम का उचित उपयोग न कर आलसी बना रहे अथवा उसका अपव्यय कर दुरुपयोग करे, तो वह भी अपने ही श्रम का चोर कहलाता है। समाज की आर्थिक व्यवस्था की दृष्टि से श्रम के ये दोनों प्रकार के चार जन-समाज के लिये बड़े घातक होते हैं। जिस प्रकार मे गांधीजी ने श्रम को अपव्यय से बचाने पर जोर दिया है, वैसा मार्क्सवाद में नहीं मिलता। मार्क्सवाद में अधिक से अधिक उत्पादन करके लौकिक भोगों की बाहुल्यता की नीति है, जिसके कारण श्रम का अपव्यय और अनियंत्रण होता है, परन्तु गांधी-वाद केवल उतना ही उत्पादन चाहता है, जितना आवश्यक और कल्याणकारी हो, ताकि श्रम नियंत्रित रहे और व्यर्थ न खोया जाय।^{१६८}

(छ) ब्रह्मचर्य—मात्राणत पुरुष-स्त्री-प्रसंग के त्याग को ही लोग ब्रह्मचर्य समझा करते हैं। यदि इसमें अधिक हुआ, तो यह कहते हैं, कि निरे शरीर स्पर्श को रोकने से ब्रह्मचर्यव्रत का पालन नहीं होता, जब तक कि तत्सम्बन्धी मानसिक उद्वेग-न रोका जाय। परन्तु ब्रह्मचर्य का केवल इतना-सा ही अर्थ नहीं होता। उसका सीधा मादा अर्थ होता है—ब्रह्म के समान आचरण करना, दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि ब्रह्म के समान आचरण करने वाला ब्रह्म ही है। गांधीजी ने भी यही कहा है कि “ब्रह्मचर्य के मोलहो जाने पालन का अर्थ है ब्रह्म-दर्शन।”^{१६९} तब फिर यह जानना जरूरी हो जाता है कि यह ब्रह्म क्या चीज है। खण्डवा (मध्यप्रान्त) निवासी श्री शिवानन्द ब्रह्मचारीजी ने अपनी पुस्तक तत्त्व-दर्शन में ब्रह्म शब्द का अर्थ इस तरह बताया है—ब्र = उत्कृष्टता में वृद्धि (विस्तार) होने वाला, म = मर्यादा अथवा अनन्त काल। इस तरह ब्रह्म का अर्थ हुआ “अनन्त काल तक मर्यादापूर्वक सर्वसामर्थ्यमय विस्तार।” इस परिभाषा से ज्ञात होता है, कि ब्रह्म उस शक्ति (force) का नाम है, जो स्थिर (static) न हो, बल्कि उत्कृष्टता से विस्तार करने वाली (dynamic) हो। मर्यादापूर्वक अर्थात् नियंत्रित रूप से प्रगतिशील (progressive) मानव-जीवन ही ब्रह्मचर्य का प्रचल लक्षण है। परन्तु इस प्रगति में अचलता, उद्वेग, सन्देह आदि का स्थान न हो। उस में पूर्ण अचलता की कल्पना है। जिस प्रगति (प्र+गति) में अविचलता हो, वही

१६८. “Gandhiji's economy is the economy of needs and welfare and not that of acquisitiveness”

Pol Phil, P 92

१६९ आत्म-कथा, ख० १, पृष्ठ ३४२.

ब्राह्मी स्थिति कहलाती है। इस ब्राह्मी स्थिति के लक्षणों का ज्ञान गीता के दूसरे अध्याय में ५४वें श्लोक से लेकर ७२वें श्लोक तक कराया गया है। जो इस अविचल ब्राह्मी स्थिति को प्राप्त कर लेता है, वह स्थितप्रज्ञ अथवा स्थितबुद्धिवाला कहलाता है। इसी प्रगतिशील नियंत्रित ब्राह्मी स्थिति को प्राप्त करने के जितने साधन हैं, उनको अपने जीवन में वर्तने का नाम ही ब्रह्मचर्य है। इसीलिये गांधीजी कहते हैं कि “ब्रह्म तक पहुँचाने वाला जो सही मार्ग है, वही ब्रह्मचर्य कहलाता है”^{१७०} “यह ब्रह्मचर्य, जिसके ऐसे महान् फल प्रकट होते हैं, उनका कहना है, कोई हँसी-खेल नहीं है, केवल शारीरिक वस्तु नहीं है।”^{१७१} विचार, शब्द और कर्म-मन्वन्वी ममस्त इन्द्रियो को पूर्ण रूप से वश में रखना ही ब्रह्मचर्य कहाता है। अशुद्ध विचार या मोक्ष-मात्र उठने से ही ब्रह्मचर्य सङ्कट हो जाता है।^{१७२}

कुछ लोग गांधीजी के ब्रह्मचर्य-सिद्धान्त को, जो यथार्थतः भारतीय प्राचीन ब्रह्मचर्य-सिद्धान्तों से अभिन्न है, सही-मही न समझने के कारण उसकी कड़ी आलोचना करते हैं। वे समझते हैं कि गांधीजी पुरुष-स्त्री-समांग की क्रिया पर सर्व-समाज के लिये पूर्ण प्रतिबन्ध लगाना चाहते हैं, जो केवल सन्यासियों के लिये लागू हो सकता है। वे कहते हैं कि ऐसा करने से प्रेम-प्रदर्शन और जन-वृद्धि स्थगित हो जावेगी।^{१७३} परन्तु आलोचकों की यह मूल है। गांधीजी कायिक प्रतिबन्धों के पक्ष में नहीं हैं। वे नहीं चाहते कि कृत्रिम उपायों के द्वारा पुसकता मिटा दी जाय, या गर्भाधान रोका जाय। उनकी दृष्टि में मैथुनी कायिक सुख मोह है, प्रेम-प्रदर्शक नहीं, और कृत्रिम उपायों द्वारा सन्तानोत्पत्ति रोकना पाप है, कर्त्तव्य नहीं। वे चाहते हैं, पति-पत्नी का मानसिक नियन्त्रण और सयम, जिसके फलस्वरूप “मनुस्मृति के आदेशानुसार, धर्म से उत्पन्न ‘धर्मज’ सन्तान हो न कि इन्द्रिय-लोलुपता से उत्पन्न ‘कामज’ सन्तान”।^{१७४}

वेहतर होगा कि आलोचकों का समाधान गांधीजी के विचारों का ही उद्घरण करके कर दिया जाय। उन्होंने अपनी आत्म-कथा लिखते समय कहा है “जुलू-विद्रोह में मुझे बहुतेरे अनुभव हुए और विचार करने को बहुत सामग्री मिली। यहाँ ब्रह्मचर्य विषयक मेरे विचार परिपक्व हुए। हा, यह बात अभी मुझे स्पष्ट

१७० हरिजन, १९४७, पृष्ठ २००

१७१ आत्म-कथा, ख० २, पृष्ठ १४४

१७२ आत्म-कथा, ख० १, पृष्ठ ३४२-३४३; यरवदा मन्दिर, पृष्ठ २३.

१७३ Mahatma Gandhi R R K Pp 18-19

१७४ Pol Phil P 87

नहीं दिग्वार्ध देती थी कि ईश्वर-दर्शन के लिये ब्रह्मचर्य अनिवार्य है, परन्तु यह बात मैं अच्छी तरह जान गया कि सेवा के लिये उसकी बहुत आवश्यकता है। मैं जानता था कि इस प्रकार की सेवाएँ मुझे दिन-दिन अधिकाधिक करनी पड़ेंगी और यदि मैं भोग-विलास में, प्रजोत्पत्ति में, जीव सन्तति-पालन में लगा रहा, तो मैं पूरी तरह सेवानकर मकूंगा। मैं दो घोड़े पर सवारी नहीं कर माता। यदि ब्रह्मचर्य का पालन न किया जाय, तो कुटुम्ब-वृद्धि मनुष्य के उभय प्रयत्न की विराधक हो जाय, जो उसे समाज के अम्पुदय के लिये करना चाहिये, पर यदि विवाहित होकर भी ब्रह्मचर्य का पालन ही सहे तो कुटुम्ब-सेवा समाज-सेवा की विरोधक नहीं हो सकती, मैं इन विचारों के भवर में पड़ गया और ब्रह्मचर्य का व्रत ले लेने के लिये कुछ अर्धार हो उठा। इस समय कल्पना ने सेवा का क्षेत्र बहुत विशाल करा दिया। मैंने तो उन्नीस ममय (जुलू-विद्रोह के समाप्त हो जाने पर) व्रत ले लिया कि आज से जीवन-पर्यन्त ब्रह्मचर्य का पालन करूँगा। इस व्रत का महत्त्व और उसकी कठिनता मैं उस समय पूरी तरह न समझ सका था। ब्रह्मचर्यहीन जीवन मुझे दुष्क और पशुवत् मालूम होता है। पशु-स्वभावतः निरकुश है। परन्तु मनुष्यत्व इन्हीं बातों में है कि वह स्वेच्छा से अपने को अकुश में रखे। ब्रह्मचर्य की जो स्तुति धर्म-ग्रन्थों में की गई है, उसमें पहले मुझे अत्युक्ति मालूम होती थी, परन्तु अब दिन-दिन यह अधिकाधिक स्पष्ट होता जाता है कि वह बहुत ही उचित और अनुभव-मिद है।

“वह ब्रह्मचर्य काई हँसी-नेल नहीं है, केवल धारौरिक धन्तु नहीं है।

“शारीरिक अकुश से तो ब्रह्मचर्य का श्री गणेश होता है, परन्तु शुद्ध ब्रह्मचर्य में तो विचार तक की मलिनता न होनी चाहिये। पूर्ण ब्रह्मचारी स्वप्न में भी बुरे विचार नहीं करता। जब तक बुरे सपने आया करते हैं, स्वप्न में भी विकार प्रवल होता रहता है, तब तक यह मानना चाहिये कि अभी ब्रह्मचर्य बहुत अपूर्ण है।

“मुझे तो कायिक ब्रह्मचर्य के पालन में भी महा कष्ट महना पड़ा। इस समय तो यह कह सकता हूँ कि मैं अपने ब्रह्मचर्य के विषय में निर्भय हो गया हूँ, परन्तु अपने विचारों पर अभी पूर्ण विजय प्राप्त नहीं कर सका हूँ। मैं नहीं समझता कि मेरे प्रयत्न में कहीं कसर हो रही है, परन्तु मैं अब तक नहीं जान सका कि ऐसे-ऐसे विचार, जिन्हें हम नहीं चाहते हैं, कहा से और किस तरह हम पर चढ़ाई कर देते हैं। हा, इस बात में मुझे कुछ भी मन्देह नहीं है कि विचारों को भी रोक लेने की कुञ्जी मनुष्य के पास है, पर अभी तो मैं इस निर्णय पर पहुँचा हूँ कि वह चावी प्रत्येक को अपने लिये खोजनी पड़ती है। महापुरुष जो अनुभव अपने पीछे छोड़ गये हैं, वे हमारे लिये मार्ग-दर्शक हैं, उन्हें हम पूर्ण नहीं कर सकते। पूर्णता मेरी समझ में केवल प्रभु-प्रसादी है मुझे विश्वास होता है कि अपने को पूर्ण रूप से ईश्वरार्पण

किये बिना विचारो पर पूरी विजय कभी नहीं मिल सकती। समस्त धर्म-पुस्तको में मैंने ऐसे वचन पढ़े हैं और अपने ब्रह्मचर्य के सूक्ष्मतम पालन के प्रयत्न के सम्बन्ध में मैं उसकी सत्यता का अनुभव भी कर रहा हूँ।

“ अपने उत्साह के आवेग में पहले-पहल तो मुझे इस व्रत का पालन सहल मालूम हुआ, परन्तु एक बात तो मैंने व्रत लेते ही शुरू कर दी थी। पत्नी के साथ एक शय्या अथवा एकान्त-सेवन का त्याग कर दिया था। इस तरह इच्छा या अनिच्छा से जिस ब्रह्मचर्य का पालन मैं सन् १९०० से करता आया हूँ, उसका आरम्भ व्रत के रूप में सन् १९०६ के मध्य में हुआ। ”^{१७५}

“ जो लोग ब्रह्मचर्य का पालन करने की इच्छा रखते हैं, उनके लिये यहाँ एक चेतावनी देने की आवश्यकता है। यद्यपि मैंने ब्रह्मचर्य के साथ भोजन और उपवास का निकट सम्बन्ध बताया है, फिर भी यह निश्चित है कि उसका मुख्य आवार है हमारा मन। मलिन मन उपवास से शुद्ध नहीं होता, भोजन का उस पर असर नहीं होता। मन की मलिनता विचारों से, ईश्वर-ध्यान से और अन्त को ईश्वर-प्रसाद से ही मिटती है, परन्तु मन का शरीर के साथ निकट सम्बन्ध है और विकारयुक्त मन अपने अनुकूल भोजन की तलाश में रहता है। . इस अंश तक भोजन पर अकुश रखने की और निराहार की आवश्यकता अवश्य उत्पन्न होती है।

“ इसलिये जो यह कहते हैं कि एक समय की लिये भोजन-सम्बन्धी मर्यादा की या उपवास की आवश्यकता नहीं, वे उतनेही भ्रम में पड़े हुए हैं, जितना कि भोजन और निराहार को सब कुछ समझने वाले पड़े हुए हैं। मेरा तो अनुभव यह सिखलाता है कि जिसका मन समय की ओर जा रहा है, उसके लिये भोजन की मर्यादा और निराहार बहुत सहायक होते हैं। उसकी मदद के बिना मन की निर्विकारता असम्भव मालूम होती है। ”^{१७६}

राज्य-शून्य साम्य-समाज के स्वप्न को व्यावहारिक रूप में देखने की इच्छा करनेवालों का सब से प्रथम कर्तव्य यह है कि हर नागरिक को निर्विकार मन वाला बनावे। यह तभी हो सकता है, जब राज्य-राज्य या समाज-समाज में शिक्षा-पद्धति और शिक्षा-क्रम उसी ओर ले जानेवाला हो, परन्तु अत्यन्त दुःख के साथ कहना पड़ता है कि सारे ससार की सार्वजनिक वर्तमान शिक्षा-पद्धति, जिसको राज्य-शासन और समाज अपना रहे हैं, इतनी भयंकर और दूषित है कि मानसिक निर्विकारता की बात तो दूर रही, मानसिक विकारता को उत्पन्न करती

और बढ़ाती है। कुछ भले मानुष, अलवत्ता डवर-उवर अकेले-दुकेले आश्रमों या शिक्षालयों में सही मार्ग पर शिक्षण देने का प्रयत्न करते हैं, परन्तु वह सब प्रायः निरर्थक ही हो रहा है। एक ओर तो उसे राज्य की ओर से प्रोत्साहन नहीं मिलता, और दूसरी ओर वह वर्तमान प्रचलित शिक्षा-क्रम के किसी न किसी रूप का अपने क्रम में मिश्रण कर लेता है। हिन्दुस्थान के आर्य-समाजियों के परिश्रम के द्वारा गुरुकुलों का पुनरोत्थान किया जाना निस्सन्देह मराहनीय है, परन्तु उपरोक्त कारणों से वे भी यथार्थ रूप से फलीभूत नहीं हो सके हैं। भारतीय प्राचीन शिक्षा-प्रणाली को एक बार ध्यान में देकर लीजिये, तो निस्सन्देह विदित हो जायगा कि वह ऐसे नागरिक तैयार करती थी, जो गार्हस्थ्य जीवन में प्रविष्ट होने के पूर्व आयु के चतुर्थांश भर ब्रह्मचर्य व्रत का पालन करते थे, डमोलिये उन्हें ब्रह्मचारी कहलाने का अविकार प्राप्त था और वे ब्रह्मचारी कहलाते भी थे, न कि विद्या के अर्थ लगाने वाले केवल विद्यार्थी, जैसा कि आजकल कहते हैं। दुनिया की बक-झक और कीदुम्बिक मोह से दूर, मनोविकार को उत्पन्न करने वाली विषय-वामनाओं की मामूली में रहित, शुद्ध मात्त्विक मोजन करने वाले इन ब्रह्मचारियों को केवल पुस्तक-ज्ञान ही नहीं कराया जाता था। वे पवित्र वायु-मण्डल में पवित्र, अनासक्त, सरलजीवि गुरुओं के द्वारा ब्रह्म-आचारों का पालन करने में अभ्यस्त भी बनाये जाते थे। लौकिकता में पारलौकिकता का गठवन्धन अथवा व्यवहार में ईश्वरीय नियन्त्रण किन आचारों के द्वारा रखा जाय, यही प्राचीन भारतीय शिक्षा का विशेष और प्रधान लक्षण था। परिणामतः हर नागरिक का जीवन-महल उस मुदूढ़ ब्रह्मचर्य-नींव पर खड़ा होता था, जिनकी परमावश्यकता ऊपर कड़ी जा चुकी है। यदि यह कहा जाय कि वर्तमान शिक्षा ब्रह्मचारी नहीं अब्रह्मचारी, असयमी, अथवा निरे लोकाचारी या वृत्ताचारी तैयार करती है, तो अतिशयोक्ति न होगी। इसलिये जब तक शिक्षा-प्रणाली नहीं बदली जायगी, तब तक साम्य-समाज की भावना केवल स्वप्न-समान ही रह जायगी।

महत्तो वर्षों के उपरान्त की परिवर्तित परिस्थितियों में नवीन शिक्षा-प्रणाली प्राचीन शिक्षा-प्रणाली की हवहू नकल भले ही न बनाई जा सके, पर यह निश्चय है कि समाज-कल्याण की भावना ने प्रेरित उस शिक्षा-प्रणाली को आत्म-नियन्त्रण का वह आवार स्वीकार करना ही पड़ेगा, जिसका प्रतिपालन प्राचीनकालीन पद्धति में विशेष रूप से किया जाता था।

(ज) अपरिग्रह (non-possession) — 'ग्रह' के माने 'पकड़' और 'परि' के माने 'चहुँओर'। इसलिये 'परिग्रह' के माने हुए चहुँ ओर से पकड़ जाना या जकड़ जाना। इस जकड़ जाने से विमुक्त हो जाने का नाम है 'अपरिग्रह', क्योंकि 'अ' उपसर्ग नकारात्मक अर्थवाची होता है। अभी कुछ पहले हमने 'यज्ञ'

शब्द पर विचार किया था। उसमें त्याग की भावना है, यह बताया था। इसी तरह इस 'अपरिग्रह' में भी त्याग की भावना है। भारतीय दर्शन के मूल स्तम्भ केवल दो हैं, अम्यास और वैराग्य। एक ओर जितनी जो कुछ बाह्य और आन्तरिक सम्पत्तियाँ अथवा ममत्ववाली वस्तुएँ हैं, उनकी ओर अरुचि का उत्पन्न होना और उनको त्यागते जाना वैराग्य है। दूसरी ओर अपने अभीष्ट की ओर बढ़ते जाने का अम्यास करते जाना। मनुष्य का इष्ट होता है 'सुख', और मुख होता है बन्वन से मुक्त होने पर। इसी को मुक्ति या मोक्ष लाभ या फल कहते हैं। दार्शनिकों ने चार फल बताये हैं, जिनकी प्राप्ति के लिए मनुष्य आकाक्षी रहता है। वे हैं—अर्थ, धर्म, काम और मोक्ष। मोक्ष-फल ही सबसे श्रेष्ठ माना जाता है—सभी उसकी इच्छा करते हैं, क्योंकि सुख कौन नहीं चाहता? यह मोक्षरूप सुख गीता में वर्णित उस ब्राह्मी स्थिति को प्राप्त किये बिना नहीं मिल सकता, जिसके विषय में हम अभी ऊपर कह चुके हैं। गीता का एक-एक शब्द इस सम्बन्ध में तीलने योग्य है, परन्तु मनुष्य इतना मूर्ख बन जाता है कि उसे केवल बाह्य बातों को करने ही में सार दिखाई देने लगता है। वह बाहरी तौर पर वस्तुओं का त्याग बताकर आडम्बर करने लगता है, और भीतरी इन्द्रिय-वासनाओं को नहीं छोड़ता। अपरिग्रह का यह अर्थ नहीं। उसका अर्थ है बाहरी-भीतरी उन सभी पदार्थ और विचारों का त्याग कर देना, जो समत्व प्राप्ति के मार्ग में बाधक रहते हैं।

गांधीजी ने कहा है कि "गीता मेरा धार्मिक कोश हो गई है।, उसके अपरिग्रह, समभाव इत्यादि शब्दों ने मुझे गिरफ्तार कर लिया (मुझे) यही घुन रहने लगी कि अपरिग्रह का पालन किस तरह मुमकिन है? क्या यह हमारी देह^{१७७} ही हमारे लिये कम परिग्रह है? स्त्री-पुत्र आदि यदि परिग्रह नहीं हैं, तो फिर क्या है? क्या पुस्तकों से भरी इन आलमारियों में आग लगा दूँ? यह तो घर जला कर तीर्थ करना हुआ? अन्दर से तुरन्त उत्तर मिला—हाँ, घर-बार को खाक किये बिना तीर्थ^{१७८} नहीं किया जा सकता। इसमें अंग्रेजी कानून के अध्ययन ने मेरी सहायता की। 'ट्रस्टी' यो तो करोड़ों की सम्पत्ति रखते हैं, फिर भी उसकी एक पाई पर उनका अधिकार नहीं होता। इसी तरह मुमुक्षु को अपना आचरण रखना चाहिए, यह पाठ मैंने गीताजी से सीखा। अपरिग्रही होने के लिये, समभाव रखने के लिये, हेतु का और हृदय का परिवर्तन आवश्यक है, यह बात मुझे दीपक की तरह स्पष्ट दिखाई

१७७ पाठक यह न भूलें कि वेह शब्द के अन्तर्गत स्थूल, सूक्ष्म और कारण शरीर रहते हैं अर्थात् अह से लेकर चर्म तक सब वेह सज्ञा है।

१७८ तीर्थ अर्थात् तैर जाना या पार कर जाना।

देते लगी।”^{१७९} अब यह बात जाच में आई, तो गांधीजी ने सब से पहले अपने वीमा की पालिमी, जो उन्होंने सन् १८९१ या १८९२ में कम्बई में कराई थी, वद कर दी, क्योंकि “वीमा कराना मानो अपनी भीखता का और ईश्वर के प्रति अविश्वास का परिचय देता था।”^{१८०} इन समय उन्होंने दक्षिण अफ्रीका से अपने बड़े भाई के पास जो पत्र भेजा, उसमें लिखा कि “आज तक मैं जो कुछ वचाता रहा, आप के अप्रण करता रहा, जब मेरी आजा छोड़ दीजिए। अब जो कुछ शेष बच रहेगा वह यहीं के सार्वजनिक कामों में लगेगा।”^{१८१} अपरिग्रह का दूसरा प्रत्यक्ष कदम गांधीजी ने उस समय उठाया, जब वे दक्षिण अफ्रीका से हिन्दुस्तान के लिये सन् १९०१ में लौटने-वाले थे। उसके पहले वे कुछ समय के लिए सन् १८९६ में भी लौटे थे, यह हम तीसरे अध्याय में कह चुके हैं। जब वे सन् १९०१ में घर वापिस आने वाले थे, तब उन्हें “स्थान-स्थान पर अमिनन्दन-पत्र दिये गये, और हर जगह से कीमती चीजें नजर की गईं। सन् १८९६ में भी भेंटें मिली थी।”^{१८२} परन्तु गांधीजी का कहना है कि “इस बार (याने सन् १९०१) की भेंटों और सभाओं के दृश्य से मैं ध्वराया। भेंट में सोने-चांदी की चीजें तो थी ही, पर हीरे की भी चीजें थी।” इन भेंटों को देखकर गांधीजी के मन में जो विचार उठे, उन्होंने जो वार्तालाप अपनी पत्नी और बच्चों से किया, तथा जो निर्णय किया, वह सब शिक्षाप्रद होने के कारण उल्लेखनीय है। “इन सब चीजों को”—उन्होंने सोचा—“स्वीकार करने का मुझे क्या अधिकार हो सकता है? यदि मैं इन्हें मजूर कर लूँ, तो फिर अपने को यह कहकर कैसे मना सकता हूँ कि मैं पैसा लेकर लोगों की सेवा नहीं करता था। मेरे सब मुवक्किलों (clients) की कुछ रकमों को छोड़कर बाकी सब चीजें मेरी लॉक-सेवा के उपलक्ष्य में दी गई थी, पर मेरे मन में तो मुवक्किल और दूसरे माथियों में कुछ भेद न था। मुख्य-मुख्य मुवक्किल सब सार्वजनिक काम में भी सहायता देते थे।

“फिर उन भेंटों में एक पचास गिनी का हार कस्तूर दाई के लिए था, मगर उसे जो चीज मिली, वह भी थी तो मेरी सेवा के उपलक्ष्य में, अतएव उसे पृथक् नहीं मान सकते थे।

“ (इस तरह) वह रात मैंने एक पागल की तरह जागकर काटो। सैकड़ों

१७९ आत्म-कथा, ख० २, पृष्ठ २५-२६

१८० आत्म-कथा, ख० २, पृष्ठ १९

१८१. आत्म-कथा, ख० २, पृष्ठ २७

१८२ आत्म-कथा, ख० १, पृष्ठ ३६२

रूपों की भेंट न लेना भारी पड़ रहा था, पर ले लेना उससे भी भारी मालूम होता था।

“मैं चाहे उन भेंटों को पचा भी सकता, पर मेरे बालक और पत्नी? उन्हें तालीम तो सेवा की मिल रही थी। मेवा का दाम नहीं लिया जा सकता, यह हमेशा समझाया जाता था। घर में कीमती जेवर आदि मैं नहीं रखता था। सादगी बढ़ती जाती थी। ऐसी अवस्था में सोने की घड़िया कौन रखेगा? सोने की कठी और हीरे की अगूठी कौन पहनेगा? गहनो का मोह छोड़ने के लिये मैं औरों से कहता रहता था। अब इन गहनो और जवाहरात को लेकर मैं क्या करूँगा।

“मैं इस निर्णय पर पहुँचा कि ये चीजें मैं हरगिज नहीं रख सकता।—सुबह स्त्री-पुत्रादि से सलाह करके अपना बोझ हलका करने का निश्चय किया।

“बच्चे तो तुरन्त समझ गये। वे बोले—हमें इन गहनो से कुछ मतलब नहीं। ये सब चीजें हमें लौटा देनी चाहिये। और यदि जरूरत होगी, तो क्या हम खुद न बना सकेंगे?

“परन्तु पत्नी ने कहा—तुम्हें चाहे जरूरत न हो और लड़कों को भी न हो। बच्चों का क्या? जैसा समझाये, समझ जाते हैं। मुझे चाहे न पहनने दो, पर मेरी बहुओं को क्या जरूरत न होगी? और कौन कह सकता है कि कल क्या होगा? जो चीज लोगो ने इतने प्रेम से दी है, उसे वापिस लौटाना ठीक नहीं। इस प्रकार वाग्धारा शुरू हुई और उसके साथ अश्रुवारा आ मिली। लड़के दृढ़ रहे और मैं भला क्यों डिगने लगा।

“मैंने धीरे से कहा—पहले लड़कों की शादी तो हो जाने दो। हम बचपन में तो इनके विवाह करना चाहते ही नहीं हैं। बड़े होने पर जो इनका जी चाहे सो करे। फिर हमें क्या गहनो-कपड़ों की शौकीन बहुएँ खोजनी हैं? फिर भी अगर कुछ बनवाना ही होगा, तो मैं कहा चला गया हूँ?”

“हां, जानती हूँ तुमको। वही न हो, जिन्होंने मेरे ही गहने उतार लिये हैं। जब मुझे ही नहीं पहनने देते हों, तो मेरी बहुओं को जरूर ला दोगे। लड़कों को तो अभी से वैरागी बना रहे हों। इन गहनो को मैं नहीं वापस देने दूंगी। और फिर मेरे हार पर तुम्हारा क्या हक?

“पर यह हार तुम्हारी सेवा के खातिर मिला है या मेरी? मैंने पूछा।

“जैसा भी हो। तुम्हारी सेवा में क्या मेरी सेवा नहीं है? मुझसे जो रात-दिन मजदूरी कराते हों, क्या वह सेवा नहीं है। मुझे रुला-रुला कर जो ऐरो-नैरो को घर में रक्खा और मुझसे सेवा-टहल कराई, वह कुछ भी नहीं?

“ये सब बाण तीखे थे। कितने ही तो मुझे चुभ रहे थे। अन्त को सम्मति प्राप्त कर सका, (और) १८९६ और १९०१ में मिली भेटे वापस लीटाई। उनका ट्रस्ट बनाया गया और लोक सेवा के लिये उसका उपयोग मेरी अथवा ट्रस्टियों की इच्छा के अनुसार होने की धर्त पर वह रकम बैंक में रक्खी गई। आज भी आपत्ति-कोश के रूप में वह रकम मौजूद है और उसमें वृद्धि होती जाती है। आगे चलकर कस्तूरबाई को भी उसका औचित्य जचने लगा। इस तरह हम अपने जीवन में बहुतेरे लालचों से बच गये हैं।

“मेरा यह निश्चित मत हो गया है कि लोक-सेवा को जो भेंटें मिलती हैं, वे उसकी निजी चीज कदापि नहीं हो सकती।”^{१८३}

उपरोक्त उद्धरण से यह निष्कर्ष निकलता है कि जब शोक-सजावट आदि में अरुचि और सरल सादे जीवन में रुचि उत्पन्न होने लग जाय, तब समझना चाहिये कि अपरिग्रह का सूर्य उग रहा है। मनुष्य किस प्रकार तर्क-वितर्कों के द्वारा अपने आप को सम्बोधित कर शोक-सजावट आदि साम्प्रतिक परिग्रह में जकड़ लेता है, यह भी उक्त कथन में निहित है। परन्तु सब से बड़ी बातें जो उसमें नवीन शिक्षा के रूप में विद्यमान हैं, वे दो हैं, एक तो यह कि लोक-सेवा में शुल्क का अभाव हो, और दूसरे यह कि जो कुछ सम्पत्ति हमें प्राप्त हो, उस सब को हम अपने हाथ में लोक-हित के हेतु ट्रस्ट की सम्पत्ति समझे। गांधीजी के ये दोनों विचार क्रान्तिकारी हैं। नि शुल्क सेवा-भाव तो अतीत काल से प्रसिद्ध है, पर ट्रस्ट-भाव गांधी जी ही की देन है, जो उन्होंने गीता और अंग्रेजी कानून के अध्ययन से निर्धारित किया है। पचास वर्ष पूर्व यदि किसी लोकनायक को कोई भेंट या पुरस्कार—लोक-हितार्थ दान नहीं—मिलता था, तो वह उसे निजी सम्पत्ति समझ कर हथिया लेता था, पर आज वह बात नहीं रही। लोगों के मन में यह भाव प्रायः जाग उठा है कि इस प्रकार भेंट या पुरस्कार रूप में प्राप्त हुई सम्पत्ति भी लोक-सेवा के कार्यों में ही लगाई जाय। रही ट्रस्ट वाली बात, तो गांधी-वाद के समाज-संगठन में उसका विशेष महत्व है, जिसकी चर्चा यथास्थान आप को यथोचित रूप में मिलेगी।

“क्या यह हमारी देह ही हमारे लिये कम परिग्रह है?” गांधीजी के इस वाक्य से यह स्पष्ट है कि देह का भी अपरिग्रह किया जाना चाहिये। देह के अपरिग्रह होने से वही मूल सत् आ जाता है, जिसे हमने दूसरे अध्याय में एक गेद का दृष्टान्त देकर सृष्टि का शून्यवत् रूप बताया है। गांधीजी भी जब शून्यवत् होने की चर्चा

करते हैं, तब उनका भी अभिप्राय उसी मूल शुद्ध सत् से रहता है। धर्म-शास्त्रों में भी इस मूल शुद्ध सत् को शून्य कहा है। बाइबिल में कहा है “पदार्थ पहले निराकार और शून्य था।”^{१८४} बृहदारण्यकोपनिषद् में भी यही बताया है कि “पहले यहाँ कुछ नहीं था। यह सत् मृत्यु से, प्रलय से ही आवृत था।”^{१८५} गरज यह कि यह सृष्टि अनेक रूपों और नामों की सग्रहीत ढुलकती हुई गेद (A ball of the rolling mass of names and forms) के समान है। यदि इस रूप-नाममय शरीर का अपरिग्रह हो जाय, तो वही शून्य आ पहुँचता है। यदि सृष्टि को कर्मरूप कहा जाय, तो यह शून्य उसकी नैष्कर्म्य स्थिति है। जिस अपरिग्रह में अहंकाररूप शरीर तक का त्याग कहा गया है, उसमें यदि सभी प्रकार की वैयक्तिक सम्पत्ति का अभाव सिखाया जाय, तो कोई आश्चर्य नहीं। सब पूछा जाय, तो अशरीरी सत् आदर्श है, अहिंसा उसका साधन, तथा अस्तेय और अपरिग्रह उस अहिंसा के दो समान अंग। इसलिये गोपीनाथ धावन ने कहा है कि “अस्तेय अपरिग्रह, उदरपूरक श्रम (bread labour) और स्वदेशी इन चारों वृत्तों के आधार पर गांधीजी की दार्शनिक अर्थ-नीति का निर्माण हुआ है। और अपरिग्रह के पालन में वैयक्तिक सम्पत्ति का पूर्ण लोप निहित है, जो साम्यवादियों (कम्युनिस्टों) की तत्सम्बन्धी विचार-धारा की अपेक्षा अधिक क्रान्तिकारी है।”^{१८६}

१८४ “And the earth was without form and void”.

—Bible, Genesis 1/2.

१८५ बृह०, प्रथम अध्याय, द्वितीय ब्राह्मण।

१८६ Pol Phil Pp 92 and 93

भाग ३

व्यावहारिक साधनाएँ

(१०)

मार्क्स और गान्धी की विशेष देन . . . (डायलेक्टिक्स और सत्याग्रह)

सामाजिक जटिलता

मनुष्य शारीरिक-मानसिक आत्मिक-अनेकांगी का एक जटिल यौगिक जीव है। यही कारण है कि उसके जीवन-सम्बन्धी विषयों को समझने-समझाने में अच्छो-अच्छों के सिर चकरा जाया करते हैं। समाज की गुत्तियों को सुलझाना तो और भी कठिन होता है, क्योंकि वह ऐसे-ऐसे अनेक मनुष्यों का समूह होता है। एक तो मनुष्य स्वयं जटिल, दूसरे मनुष्य-मनुष्य की जटिलता में असमानता, तीसरे पारस्परिक हितों में विरोध, इन सब विषमताओं के कारण समाज एक गोरख-घन्वा बन जाता है। फिर भी समाज-सेवी उसे सगठित बनाये रखने में ही सलग्न रहते हैं, क्योंकि समाज-मगठन ही कल्याणकारी होता है।

मार्क्स की विशेष देन

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि हर समाज-सेवी अपने-अपने दृष्टिकोण से समाज की सेवा करना चाहता है। भौतिकवादी उम की देख-भाल भौतिक दृष्टि से करता है, तो अध्यात्मवादी अध्यात्म-दृष्टि से। समाज-शास्त्र के अनेक पहलू होते हैं, जैसे—न्याय (तर्क और कानून), धर्म, नीति, अर्थ (मम्पत्ति), राजनीति, इतिहास, आरोग्यादि। जो जिस दृष्टिकोण का सेवक होता है, वह उसी दृष्टिकोण को लेकर समाज के इन भिन्न-भिन्न अंगों का भी अध्ययन और सेवन करता है। अर्थ-विषयक भौतिक विषमताओं को मिटाने के लिये आरुढ़ होने वाला मार्क्स भौतिकवादी था। इसलिये उस ने धर्म और नीति को भौतिकता की कसौटी पर कसा। धर्म उस पर न कसा जा सका। इससे उसे फेंक दिया। नीति कसी जा सकी, इस से उसे अपने ढंग से अपना लिया—यह हम गत आठवें अध्याय में देख चुके हैं। जिस प्रकार मार्क्स ने नैतिकता को भौतिक दृष्टि से देखा (materialist conception of morals or ethics),

उसी प्रकार इतिहास को भी देखा है (materialist conception of history)। इतिहास की इस भौतिक दृष्टि का मार्क्सवाद में बड़ा महत्व माना जाता है, क्योंकि उस की वदोलत पूजापति श्रमिक, द्विवर्गीय संघर्ष की आवश्यकता और उपयोगिता सप्रमाण निद्व की गई है। मार्क्स की यह एक नवीन ढंग की विशेष देन है। इसी पर अब हमें इस अध्याय में विचार करना आवश्यक है।

विशेष देन जानने के लिये पूर्व स्थिति का ज्ञान आवश्यक

विशिष्ट सामान्य का अनुगामी होता है। जब तक, सामान्य क्या है, यह न जान लिया जाय, तब तक विशिष्ट क्या है, यह नहीं जाना जा सकता। अतः यह जानने के पूर्व कि मार्क्स की विशेष देन क्या और कैसी है, यह आवश्यक हो जाता है कि हम पहले इस बात को ही संक्षेपतः जान लें कि उस समय अर्थशास्त्र की सामान्य स्थिति क्या थी, अर्थात् मार्क्स के पूर्वगामी अर्थशास्त्रीय पंडितों ने अर्थशास्त्र के क्षेत्र अथवा दायरे (scope) को कितना बना रखा था, और अपने कार्यक्षेत्र में किन विधि (method) का अनुपालन करते थे, क्योंकि इन्हीं दोनों विषयों के सम्बन्ध में—विशेषकर विधि के सम्बन्ध में—मार्क्स की विशेष देन कही जाती है।

अर्थशास्त्र का क्षेत्र

(अ) भारत में उम की प्राचीनता—अर्थशास्त्र की उत्पत्ति कब और कैसे हुई, और उम का दायरा क्या, कितना रहा, और क्या होना चाहिये, इस पर मतभेद है। कोई तो उसकी उत्पत्ति केवल ढाई-तीन सौ वर्ष पहले की बताते हैं, और कोई उस की प्राचीनता भारतीय वेद-काल तक खींच ले जाया करते हैं। हर चीज का इतिहास होता है। यदि इतिहास को न भुलाया जाय, तो हम उस चीज के आदि स्वरूप को देख सकते हैं और यह भी जान सकते हैं कि वह चीज क्रम-परिवर्तित होती हुई वर्तमान स्वरूप को प्राप्त कर सकी है। यही हाल अर्थशास्त्र का है। आज जिस ढंग में वह लिखा-पड़ा जा रहा है, वैसा वह प्राचीनकाल में नहीं था, और हो भी नहीं सकता था, परन्तु इस का अर्थ यह नहीं कि लोगों को प्राचीन काल में अथवा किसी अन्य काल में अर्थशास्त्र का ज्ञान ही नहीं था। जब से समाज-जीवन प्रारम्भ हुआ, अथवा यह कहिये, जब से मनुष्यों के जीवन-सम्बन्धी विभिन्न क्षेत्रीय सम्पर्क बढे, तभी ने उन क्षेत्रों का ज्ञान प्रारम्भ हो गया। यदि तत्सम्बन्धी ज्ञान न होता, तो सम्पर्क ही उत्पन्न न होते, और भविष्य में वे टिक भी न पाते। तो वह ज्ञान उतना ही सीमित रहता है, जितनी कि उम सम्य की परस्थितियाँ रहती हैं। यह बात मानी जा सकती है कि लेखन-कला के आविष्कार

के पूर्व यह ज्ञान केवल मौखिक ही रहा हो, और पुस्तकाकारों में प्रकट न हो सका हो। परन्तु 'शास्त्र' का अर्थ केवल 'पुस्तक' या 'ग्रन्थ' नहीं होता। उस का यथार्थ अर्थ तो होता है ज्ञान, या विषय-विशेष का ज्ञान।^१ जब यह ज्ञान-विशेष ग्रन्थाकार में प्रदर्शित हुआ तो आलंकारिक भाषा में (container for the contained) ग्रन्थ को ही शास्त्र कहने लगे। इसलिये यह निस्संकोच कहा जाता है कि जब से समाज में मनुष्य का साम्प्रतिक अर्थात् आर्थिक व्यवहार प्रारम्भ हुआ तभी से मनुष्य अर्थशास्त्र का ज्ञाता बना, भले ही प्रारम्भ काल में उस की आवश्यकताएँ अत्यन्त सीमित रही हो, और तदनुकूल साम्प्रतिक सामग्री भी थोड़ी रही हो। यदि लिखित ज्ञान ही शास्त्र कहा जाय, तो भी अर्थशास्त्र की प्राचीनता में कोई बाधा उपस्थित नहीं होती, क्योंकि हस्त-लेखनकला भी बहुत प्राचीन है। चूँकि सत्तार के साहित्य में भारतीय वेद-काल प्राचीनतम माना जाता है, और चूँकि पाश्चात्य निष्पक्ष इतिहासज्ञों ने भी भारत को ही सभ्यता का जन्म-स्थान स्वीकार किया है,^२ इसलिये यह कहना अतिशयोक्ति न होगी कि सबसे पहले आर्यों को ही अर्थशास्त्र का ज्ञान हुआ, और उन्हीं ने उसे सब के पहले व्यक्त किया। यह केवल हमारी मन-गढ़त बात नहीं है। उस के वेदों में ही प्रमाण मौजूद है। अथर्ववेद में व्यावहारिक जीवन-सम्बन्धी मन्त्र और सूक्त हैं।^३ इन में कुछ सूक्त ऐसे हैं, जिन में अर्थशास्त्रीय विषयों की चर्चा प्रार्थनाओं के रूप में मिलती है। प्राचीन भारतीय साहित्य काव्यमय और प्रार्थना-प्रधान रहता था। प्रार्थनाएँ और देव-अर्चनाएँ विषयानुकूल हुआ करती थी। जिस भाव को जागृत करना हो, जिस कार्य की सिद्धि करना हो, उसी के अनुसार देव-विशेष का आह्वान किया जाता था। भौतिकता-जन्य पतन-मूल अभिमान, दम्भ, पाखण्ड आदि में मनुष्य गर्क न होने पाये, इस अभिप्राय से उस का ध्यान सदैव दिव्य शक्ति के भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों पर खींचकर रखा जाता था। इसीलिये शरीर के प्रत्येक अंग में किसी-न-किसी देव

१ Bhude's Sanskrit English Dictionary—(शास्त्र Knowledge, Department of Knowledge)

२ "India should be placed first in the list of the World's Countries for she is almost certainly the birth-place of Man!" 'History of the World', by Hamsworth, cited in K F Narman's 'What next ?' at page 116

३ मन्त्रों के समूह को सूक्त कहते हैं। सूक्त में मन्त्र-संख्या कम-ज्यादा हो सकती है।

का वास बताया गया है। यह बात है भी नहीं। यदि आन्तरिक दिव्य शक्ति किसी स्थान से गायब हो जाय, तो या तो मार्ग शरीर ही नष्ट हो जाय, या अग-विशेष ही निकम्मा बन जाय। इस दिव्य शक्ति के बिना न हम ही रहें और न हम अपने कृत्य-व्यवहारों को ही सफल बना सकें। इसीलिये लौकिक उत्पत्ति अथवा व्यावहारिक जीवन-सम्बन्धी सफलता के हेतु तदनुकूल उसी दिव्य शक्ति की प्रार्थना—कभी उसे इन्द्र, कभी सूर्य, कभी अग्नि आदि कह कर—की जाती है, क्योंकि ये नाम तेज-प्रकाश-ब्रह्म-शौर्यादि के प्रतीक हैं, जिन में सम्पन्न हुए बिना किसी प्रकार की सफलता मिलना अनम्भव होती है। गरज यह है कि अथर्ववेद पढ़ने समय भी इस प्राचीन टेक्न-पद्धति पर अवश्य ध्यान रखना चाहिये। उसे, प्रगति-शील कहाने वाले दम्भिया के शब्दों में 'दक्षिणानूमी', या मेक्समुलर के शब्दों में 'बच्चों ने मा बटपड़ाना' कह कर नहीं उड़ा देना चाहिये। इस थोड़े-से आवश्यक विषयान्तर के बाद अब हम पाठकों की दृष्टि अथर्ववेद के दस-चार मूक्तों की ओर आकर्षित कर बताना चाहते हैं कि उस में एक ओर तो मूल घनादि के द्वारा उत्पत्ति, तथा ऋष-त्रिकयादि द्वारा वाणिज्य इत्यादि करने पर जोर है, तो दूसरी ओर कृषि-कृत्य पर। एक ओर राज्य-करो को देने का जिक्र है, तो दूसरी ओर ऐक्य-प्रधान समृद्धिशाली समाज का। व्यक्तिगत एवं सामाजिक दोनों दृष्टिया उस में मौजूद हैं। मस्कन भाषा के विद्वान् श्रीपाद दामोदर सातबलेकर ने अथर्ववेद के तृतीय काण्ड के अपने सुवर्ण भाष्य में बड़ी उत्तमता से समझाया है कि उक्त काण्ड के १५वें सूक्त में 'वाणिज्य से धन की प्राप्ति', १७वें में 'कृषि में सुख प्राप्ति', २४वें में 'समृद्धि की प्राप्ति करना', एवं २९वें में 'भरखण कर का देना' बताया गया है। उन में से कुछ पद दृष्टान्त स्वरूप उल्लेखनीय हैं। 'इन्द्रमह वणिज चोदयामि' (मैं वणिक इन्द्र को प्रेरित करता हूँ) अर्थात् वाणिज्य-सम्बन्धी शक्तियों (commercial or economic forces) के कार्य-कारण पर मनन करता हुआ उन का मनन करता हूँ (चोदयामि)। 'ये पन्थ नो बहवो देवयाना अन्तरा घावा पृथिवी सचन्ति' अर्थात् ध्रुवलोक और पृथ्वी के मध्य में जाने-आने के जो दिव्य मार्ग हैं, उन में 'यथाक्रीत्वा धनग्राहाराणि' आजा कर व्यापार करते हुए बहुत-सा धन प्राप्त करें। उसी तरह कृषि-साधन, हल, गी, बैल, घोड़े आदि की रक्षा करने और वायु एवं सूर्य (शुनासीर) के द्वारा जेती की उत्तम उपज प्राप्त

४ अथर्ववेद, तृतीय काण्ड, सू० १५, म० १०२

५ अथर्ववेद, तृतीय काण्ड, सू० १७, म० ५, ७

श्री सातबलेकर ने 'शुनासीरी' का अर्थ 'वायु और सूर्य, लिखा है 'शुना-

करने पर १७वे सूक्त में कहा है। २९वे सूक्त में राज्य, राजा के सभासदों के बारे में तथा कर रूप में अन्न का सोलहवा भाग ले लेने, और समाज-संरक्षण एवं समाज की आवश्यकताओं की पूर्ति के हेतु उस का उपयोग करने के विषय में कहा गया है। -

अथर्ववेद में कथित प्रमाणों के अतिरिक्त और भी प्रमाण है, जिन से सिद्ध होता है कि प्राचीन भारतीय अर्थशास्त्र से अनभिज्ञ नहीं थे। श्री वालकृष्ण ने इस प्रकार के पाँच प्रमाणों का उल्लेख किया है, परन्तु केवल निम्नलिखित ही विचारणीय है —

- (१) प्राचीन काल में चार उपवेद बनाये गये थे, यथा—आयुर्वेद, धनुर्वेद, गान्धर्व-वेद और अथर्ववेद।
- (२) विष्णु पुराण में लिखा है कि भारत में १८ प्रधान विद्याएँ विद्यमान थी, जिन में एक अर्थशास्त्र भी है।
- (३) अमरकोश और मुक्तरीति जैसे प्राचीन ग्रन्थों में 'अर्थ-शास्त्र' की व्याख्या की गई है।
- (४) भारत के महाराजाधिराज चन्द्रगुप्त (३२१-२९७ ई० पूर्व) का महामंत्री प्रसिद्ध चाणक्य था। उस का अर्थ-शास्त्र नामक ग्रन्थ अभी तक उपलब्ध है।^१

(ब) पाश्चात्य देशों में उस का उद्भव—परन्तु पाश्चात्य देशों के विद्वान् अपनी खोजों को केवल ग्रीस की प्राचीनता तक ही ले जाया करते हैं, क्योंकि उन के इतिहास में ग्रीक-सभ्यता ही सब से प्राचीन है, अतः अर्थ-शास्त्र के पंडितों का कहना है कि ग्रीस-निवासी प्राचीन काल ही में 'इकानामी' या 'इकानामिक्स' (economy or economics) जल्दी का प्रयोग अपने बोल-चाल में गृह-सम्बन्धी खर्चों की मितव्ययिता बताने के अभिप्राय से किया करते थे। पोलिटिकल इकानामी (Political Economy)—यही अर्थशास्त्र का नाम वर्तमान काल में प्रसिद्ध है—का उद्भव सन् १७१५ ई० में बताया जाता है, जब कि फ्रेंच भाषा में एनटोन डी मॉन्ट श्रिटिन की त्रेतेद्ल इकानामी पोलितीक (The Science of Political Economy)^२ नाम की पुस्तक प्रथम बार प्रकाशित हुई। आज कल

सीरी' शुनासीर' का द्विवचन है। 'शुनासीर' इन्द्र का विशेषण है। (देखो भिडे का संस्कृत-अंग्रेजी कोश)

६ प्रो० वालकृष्ण द्वारा विरचित 'अर्थशास्त्र', पृष्ठ २-३.

७. Gide's Principles of Political Economy, P 7 - - -

‘पोलिटिकल’ शब्द सुनने से ‘राजनीति’ का अर्थ हमारे मन में समा जाता है, परन्तु जिस प्रकार ‘इकानामिक’ शब्द ग्रीक भाषा का है, उसी प्रकार ‘पोलिटिक’ भी है, जिस का अर्थ होता है ‘राष्ट्र’ (Nation), और ‘पोलिटिकल’ उसी का रूपान्तर है, इसलिये जब ‘पोलिटिकल इकानामी’ का प्रयोग किया जाना प्रारम्भ हुआ, तब उस का अर्थ वजाय निजी या कौटुम्बिक मितव्ययिता के ‘राष्ट्रीय मितव्ययिता’ हुआ। ‘राष्ट्र’ और ‘राज’ प्रायः अभिन्न व्यवस्थाएँ हैं, अतः ‘पोलिटिकल इकानामी’ में राज-सम्बन्धी आय-व्यय के व्योरे का समावेश होना भी आवश्यक हो गया। राष्ट्र या राज-सम्बन्धी आय-व्यय प्रजा के अनेक हाल-रोजगारों पर निर्भर रहता है, जैसे—कृषि, वाणिज्य अथवा व्यापार, कर-बनूली आदि, इसलिये तदनुसार अर्थशास्त्र का विस्तार होता गया। फिर, वस्तु-निर्माणक कारखानों आदि में वृद्ध, बालक, स्त्री जाति तथा अन्य अशक्त श्रमिकों की रक्षा करना, पूँजी और श्रम-विभागों का सुयोग करना, उत्पादन-वितरण आदि तथा अन्य प्रकार के साधनों द्वारा समाज में सुख-लाभ की स्थापना करना। इस तरह की कई बातों का सम्बन्ध राज की अर्थ-नीति अपनायी गई, अतः ‘पोलिटिकल इकानामी’ का क्षेत्र भी फैलता गया, यहाँ तक कि उस में अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों का भी उल्लेख होना अनिवार्य हो गया। परिणाम यह हुआ कि विषयानुसार उस के कई नाम होते गये, जैसे—सिविल इकानामिक्स, पब्लिक इकानामिक्स, स्टेट इकानामिक्स, नेशनल इकानामिक्स, मोनल इकानामिक्स, इन्टरनेशनल इकानामिक्स इत्यादि। गरज यह है कि मनुष्य-समाज से सम्बन्धित प्रायः सभी प्रसंग, किसी-न-किसी हद तक अर्थशास्त्र के क्षेत्र के अन्तर्गत आ जाते हैं। इसलिये कई अर्थशास्त्री उस की व्यापकता की दृष्टि से उसे मोनल इकानामिक्स (सामाजिक अर्थशास्त्र) या केवल ‘इकानामिक्स’ (अर्थ-शास्त्र) कहना ही उपयुक्त समझते हैं। यह तो हुआ अर्थशास्त्र का क्षेत्र, विषयों के समावेश की दृष्टि से। इस के अतिरिक्त यह भी देखना जरूरी है कि अर्थशास्त्र के अन्तर्गत वर्णित विषयों का अध्ययन किस दायरे तक होना चाहिये। क्या हमें केवल कलाप्रेमी अथवा प्रकृति-दर्शक की तरह आर्थिक घटनाओं और सम्बन्धों (Economic Phenomena and relations) का द्रष्टा-मात्र होकर रहना ही काफी है, या कि उस के साथ ही साथ उनके कारण-कार्य (cause and effect) पर भी विचार करना चाहिये, अर्थात् क्या जो जैसा है, उसे वैसा ही बिना किसी हस्तक्षेप या छेड़-छाड़ के देखते रहना ही अर्थशास्त्र का काम है? या कि दर्शन-मात्र एवं कारण-कार्य ढूँढ़ने-मात्र से सन्तोष न कर उन्हें इस प्रकार मोड़ा जाय, अथवा उन्हें इस प्रकार बस में किया जाय कि वे समाजोन्नति के हेतु काम में लाये जा सकें। ये ही दो प्रकार के अर्थशास्त्रियों

के दल है, जो अर्थशास्त्रीय क्षेत्र की सीमा को बाधते हैं। एक दल का कहना है कि हमें बिना छेड़-छाड़ किये, जो जैसा है (What is) वैसा ही देखते रहना चाहिये। इस दलवालो को 'नेचरलिस्ट (Naturalists) या 'फिजियोक्रैट' (Physiocrats) अर्थात् (प्रकृतिवादी) कहते हैं। इन की "बिना छेड़-छाड़" वाली नीति 'लैसर फेयर' (Laisser faire) नाम से प्रख्यात है। दूसरा दल कहता है, यह बात ठीक नहीं। अर्थशास्त्र का क्षेत्र केवल आर्थिक घटनाओं और सम्बन्धों को देख लेने से, और उन के कार्य-कारण-सम्बन्ध स्थापित कर लेने से समाप्त नहीं हो जाता, बल्कि उस के अन्तर्गत समाज की भावी उन्नति की दृष्टि से, क्या होना चाहिये, (What ought to be), इस पर भी विचार निर्धारण करना आवश्यक होता है। पहले दल वाले प्राकृतिक स्वाभाविक नियमों की तोड़-मरोड़ पसन्द नहीं करते, और दूसरे दल वाले ऐतिहासिक घटनाओं आदि से सबक सीख कर समाजोत्थान के अभिप्राय से विकासवाद या क्रान्तिवाद का समर्थन करते हैं। मार्क्स का दृष्टिकोण इस दूसरे दल से मेल खाता है, अथवा यह कहिये कि मार्क्स कुछ बढ़ा-चढ़ा हुआ—कुछ नवीनता लिये हुए इसी दल का है, जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे। इस दल को ऐतिहासिक स्कूल (Historical School) कहते हैं। यदि हम मार्क्स के विविध ग्रन्थों को पढ़ें और उन की विचार-धारा पर गहन कर उन के जीवन के प्रयत्नों को देखें, तो हमें यह निष्कर्ष मानना पड़ेगा कि वे केवल अर्थशास्त्रीय सिद्धान्तों में ही क्रान्ति नहीं लाना चाहते थे, बल्कि मनुष्य-समाज से सम्बन्धित सभी पहलुओं को क्रान्तिमय करना चाहते थे, हालांकि उन सब का आधार प्रमुखतः उन्होंने अर्थशास्त्रीय घटनाओं को बना लिया था। इस दृष्टि से मार्क्स के शास्त्र को यदि 'सामाजिक अर्थशास्त्र (Social Economics) न कहकर 'समाज-शास्त्र' या 'समाज विज्ञान' (Social Science) कहा जाय, तो अधिक उपयुक्त होगा, क्योंकि मार्क्स ने हर जगह सामाजिक वृद्धि अथवा समाजोन्नति (Social development) और सामाजिक कृति अथवा सामाजिक कर्म (Social activity) के सामञ्जस्य की ही चर्चा की है। इस वृद्धि और कृति के विषय को समाज के किसी क्षेत्र-विशेष से सीमित नहीं रखा है। मार्क्स और उन के साथी अपने-आप को 'वैज्ञानिक समाजवादी' (Scientific Socialists) और

८ "Physiocracy is composed of two Greek words, meaning the Government of Nature" (Gide's Principles of Economics F N at page 9)

अपने मत को 'वैज्ञानिक समाजवाद' (Scientific Socialism) कहा भी करते थे।

अर्थशास्त्र का वैज्ञानिक स्वरूप

अर्थशास्त्रीय दायरे (scope) के विषय में जिस प्रकार मतभेद है, उसी प्रकार अर्थशास्त्रीय विधि (method) के विषय में भी मतभेद है। जिस वैज्ञानिक ढंग से अर्थशास्त्र का पठन-लेखन आजकल देखा जाता है, वह प्राचीन काल में नहीं था। उस समय की आर्थिक घटनाएँ और समस्याएँ इतनी विस्तृत और जटिल नहीं थी, जितनी वे उत्तरोत्तर बढ़ती हुई आज हो गई हैं। उन के विस्तार और जटिलता के कारण ही अर्थशास्त्र को, हमारी समझ में, क्रमशः वैज्ञानिक पद्धति को अपनाते जाना पड़ा है। यों तो प्राचीन काल में भी सम्पत्ति-प्राप्ति, गृहकर्मों, व्यापार, विनिमय-मात्राओं, मुद्रा आदि का प्रचार था और उन के सम्बन्ध में लोगों को कुछ-कुछ ज्ञान भी था। उन के ज्ञाता राजाओं एवं अन्य व्यक्तियों को। उन विषयों पर अपनी सम्मतियाँ और आदेश भी दिया करते थे, परन्तु वे सम्मतिरा और आदेश आज जैसे वैज्ञानिक वाद-विवाद के निष्कर्ष रूप नहीं हुआ करते थे। उस समय वह बात नहीं उठी थी कि आर्थिक सभी प्रयोग पारम्परिक सम्बन्धित होने के कारण वैज्ञानिक सूत्र में बाँधे जा सकते हैं। अर्थशास्त्र के इतिहास में वे कथनानुसार अर्थशास्त्र का वैज्ञानिक स्वरूप सन् १६१५ ई० के लगभग प्रारम्भ हुआ, जैसा कि हम पहले कह आये हैं। जब तक साम्राज्य और सामन्त-कार्गन आर्थिक व्यवस्था कृषि-प्रधान रही, उद्योग-धन्वे गृह और ग्राम बद्ध रहे, व्यापार केवल घर और कौटुम्बिक आवश्यकताओं की पूर्ति का माध्यम छोटी छोटी दुकानों के मध्य में बना रहा, और मुद्रा के स्थान में वस्तु-विनिमय का प्रचार रहा, तब तक आर्थिक प्रयोगों की सम्बद्धता के विषय में वैज्ञानिक विचार-धारा उठने के लिये उपयुक्त परिस्थितियाँ नहीं थी। कहा जाता है कि जब यूरोपीय जातियाँ अमेरिका की खोज के बाद उस में बसने लगी, और स्पेन उस नई दुनियाँ की सुवर्ण खानों के द्वारा मालामाल होने लगा, तब अन्य जातियों ने उसी प्रकार मालामाल होने के अभिप्राय में कुछ ऐसे नियमों का निर्माण किया कि जिस में उन के वैदेशिक व्यापार और गृह-निर्माण-कर्मों की वृद्धि हो सके। यह प्रयत्न वाणिज्य-पद्धति (mercantile system) के नाम से विद्वान है। इसका प्रचार सोलहवीं और नवहवीं सदी में रहा। द्रव्य-प्राप्ति के लालच में पारस्परिक विद्वेष और ईर्ष्या की आग भड़की, और इसलिये हर जाति ने अपने वाणिज्य-सम्बन्धी नियमों में इतनी कठिणता, विषमता और नकीर्णता भर दी कि उस पद्धति में महज स्वभाव के स्थान

ने ने इस परिभाषा में परिवर्तन किया, और कहा कि साम्प्रतिक उत्पादन, वितरण तथा उपभोग के मापनों को बनाने वाला शास्त्र अर्थशास्त्र कहा जाता है।^१ यह अर्थशास्त्र का प्राथमिक साम्प्रतिक स्वरूप (Classical School) कहा जाता है। आगे चलकर यही तानाजनी के कारण पुराने ढर्रे का स्कूल (Orthodox School) कहा जाने लगा। और कोई उस की 'लिबरल-फेयर' की नीति के कारण उदार स्कूल (Liberal School) कहने लगे।

(ख) बलसिद्धि स्कूल की डिडक्टिव विधि (Deductive Method)

इस के आगे वैज्ञानिक विधि के विषय में विशेषरूप में कशमकश हुई। कौन-सी विधि का अनुपालन करने से सत्य की प्राप्ति ज़रूरी या यथार्थ की खोज हो सकती है, इस पर वादविवाद होना प्रारम्भ हो गया। भारतीय मौलाना ने इस सत्य-मिथ्या के लिये छ मापन बताये हैं—व्यक्ति, अनुमान, उपमान, शब्द, अनुपलब्धि, और अर्थानुति। उन पर यहाँ विचार करना आवश्यक नहीं। हमें तो यहाँ केवल पाठ्यालय वैज्ञानिकों की ही पद्धति पर विचार करना है, इसलिये पहले उपरोक्त क्लासिकल स्कूल वालों की ही विधि के विषय में जान लेना चाहिये। वे कहते थे कि सचार्थ पर पहुँच जाने के लिये डिडक्टिव विधि (Deductive method) ही उत्तम होती है। इस विधि के अनुसार कुछ स्वीकृत बातों या तत्त्वों का वर्तमान रहना पहले ही से मान लिया जाता है, और फिर उन के आधार पर परिस्थितियों के अनुसार निदान निकाले जाते हैं, जैसा रीतिरिवाज में किया जाता है। उदाहरणार्थ इस के दल के अर्थशास्त्री इस तत्त्व की प्रथम से ही मान लेते हैं, कि मनुष्य कम-से-कम परिश्रम से अधिक-से-अधिक मर्ताप प्राप्त करना चाहता है, और फिर उस आधार पर अनेक निदानों का निर्माण करते हैं। गरज यह कि वे सामान्य नियमों का समर्थन तय्यो अथवा ऐतिहासिक घटनाओं के बल पर किया करते हैं। चूँकि उन का निदान ही है कि मनुष्यिक सम्बन्ध प्राकृतिक जयवा स्वाभाविक

- १ "Adam Smith has defined economics as 'Proposing to enrich both the people and the sovereign', thus giving a practical aim and purpose to the study' But Sav amending this definition, writes, 'I had rather say that the object of Political Economy is to make known the means by which wealth is produced, distributed and consumed "

नियमों से बंधे रहते हैं, इसीलिये इस डिडक्टिव विधि को अपनाये बिना उन का काम चल भी तो नहीं सकता।

(ब) ऐतिहासिक स्कूल की इनडक्टिव विधि (Inductive Method)

परन्तु इस क्लासिकल स्कूल के अतिरिक्त एक दूसरा दल और है, जिसे ऐतिहासिक स्कूल या यथार्थवादी (Historical School or Realistic) कहते हैं। इस का तरीका यह है कि वह पहले कुछ निश्चित तथ्यों को देखता है और फिर उसके आधार पर सामान्य नियम का निर्माण करता है। जैसे हर पदार्थ को गिरते हुए देखकर गुरुत्वाकर्षण का सिद्धान्त निकाला गया। इस विधि को इनडक्टिव विधि (Inductive Method) कहते हैं। अर्थशास्त्र के क्षेत्र में इन तथ्यों को देखने के कई तरीके हैं। उन में से एक तरीका है इतिहास का अध्ययन करना, और दूसरा है गणनाओं की सूची (statistics) पर तुलनात्मक दृष्टि से मनन करना। गरज यह कि पूर्वकालीन और वर्तमानकालीन आर्थिक घटनाओं की समानता अथवा असमानताओं के अनुसार किसी एक निष्कर्ष पर पहुँचना और उसे नियम-रूप से निर्माण कर लेना, इस विधि का ध्येय रहता है। परन्तु, जैसा कि हम पहले कह आये हैं, सामाजिक तथ्यों की बहुलता और उन का अत्यन्त समिश्रण होने के कारण उन का अवलोकन प्राकृतिक तथ्यों के अवलोकन से कठिन और अनिश्चित होता है, अतः समाज-विज्ञान की परीक्षाओं के परिणाम उतने असदिग्ध नहीं होते, जितने प्राकृतिक विज्ञान के हो सकते हैं। एक बात और ध्यान देने योग्य है, और वह यह कि सामाजिक तथ्य देश, जाति और काल के अनुसार भिन्न-भिन्न हुआ करते हैं। इसलिये केवल तथ्यों के अवलोकन के आधार पर सर्वमान्य, सार्वदेशिक अथवा सार्वकालिक नियमों का निर्धारण करने का दावा झूठा साबित हो जाता है। इसलिये न तो क्लासिकल स्कूल ही स्वाभाविकता (natural law) की आड़ लेकर यह कह सकता कि आर्थिक सिद्धान्त सार्वभौमिक और अपरिवर्तनीय होते हैं, और न हिस्टारिकल स्कूल ही तथ्यावलोकन के आधार पर कह सकता है। जब तक हम स्थिति-विशेष और तथ्य-विशेषों की कल्पना न करें और उन में रहते काल्पनिक अर्थात् अमूर्त (abstract) मनुष्य का विचार न करें, तब तक अर्थशास्त्रीय सार्वभौमिक अटल नियम का निर्माण नहीं किया जा सकता। हिस्टारिकल स्कूल इस काल्पनिक जीवन की बात को पसन्द नहीं करता और यथार्थ बात पर उतर कर देश या जाति-विशेष और काल-विशेष के तथ्यों का ही अवलोकन वा अध्ययन करके तत्सम्बन्धी उपयुक्त निष्कर्ष निकाला करता है। परन्तु, हम यह देख चुके हैं कि क्लासिकल स्कूल

भी तो इतिहास की अवहेलना नहीं करता। वह वर्तमान और ऐतिहासिक तथ्यों की सहायता से ही अपने स्वाभाविक सिद्धान्तों का समर्थन और उपयोग करता है। नाक को चाहे सीवे पकड़ लो या घेरा देकर, बात तो एक ही है। इंगोलिये जोड़ ने कहा है कि “आखिरकार नवीन स्कूल (historical school) भी उन्हीं विचार-पाराओं को अपनाता है, जिन्हे पुराना स्कूल अपनाता है। उसने कोई आर्थिक-विज्ञान की पुनर्रचना तो की नहीं है, सिर्फ उस ने उस में एक नवीन जीवन — नई स्फूर्ति अवश्य ला दी है। वह उन अटल और मूल कारणों की ओर दृष्टि ही नहीं करता, जो हर स्थान में आर्थिक घटनाओं के निर्माता होते हैं। विज्ञान की दृष्टि से यदि किसी व्यापक आवार को मान लेना खतरनाक कहा जाय, तो उस से अधिक खतरेवाली बात तो यह है जो कहा जाता है कि आर्थिक जीवन के अन्तर्गत सार्वभौमिक और सार्वकालिक सर्व-सामान्यता है ही नहीं। हमें इस बात को स्वीकार करना ही पड़ेगा कि कुछ ऐसे सर्व-सामान्य गुण हैं, जो मनुष्य-मात्र में पाये जाते हैं। इस का उत्तम सबूत इतिहास से ही मिलता है। इसीलिये हम (पुराने स्कूल की) काल्पनिक विधि को (ठंडा करके) पूर्णतः नहीं उड़ा सकते। पुराने स्कूल की भूल इस में नहीं है कि वे काल्पनिक अथवा अमूर्त विधि (abstract method) का प्रयोग बहुधा किया करते हैं, बल्कि इस में है कि वे काल्पनिक को ही कई बार यथार्थ ही मान बैठते हैं। दोष डिडक्टिव तरीके को नहीं है, दोष है तो रूढ़िमय एकैक वृत्ति (dogmatic spirit) को, जिसे त्याग करने के लिये हमें मानवान रहना चाहिये। वही कारण है कि डिडक्टिव विधि का त्याग नहीं किया जा सका, बल्कि आर्थिक विचार प्रवाहकों के दो नये दलों ने उस का पुनरुत्थान ही पहले से अधिक निश्चित रूप में कर दिया है।” एक दल का नाम है—गणितशास्त्रज्ञ (Mathematical School), और दूसरे का नाम है—अध्यात्मशास्त्रज्ञ (Psychological School)। माराण यह है, जैसा कि कीन्स ने कहा है, कि अर्थशास्त्र का कोई एक खास तरीका नहीं कहा जा सकता, जिस का वर्णन एक वाक्य या वाक्यांश में कर दिया जा सके। अर्थशास्त्रीय कुछ प्रश्न ऐसे हैं, जिन का हल दोनों तरीकों का प्रयोग करने से हो सकता है और कुछ ऐसे होते हैं, जिन का हल करना न केवल उक्त तरीकों पर निर्भर रहता है,

१० Gide's Principles of Political Economy PP 17 to 20

नोट—उपरोक्त बहुत कुछ विचार जोड़ को इस पुस्तक के आधार पर लिखे गए हैं।

बल्कि हल करने वाले की मानसिक गति, शिक्षण, एवं प्रश्न-स्वरूप पर भी निर्भर रहता है।”

माक्स की विशेष देन की पूर्व स्थिति का विहगावलोकन—

इस तरह हम उन्नीसवीं सदी के प्राथमिक काल तक पहुँच चुके हैं। उस समय यूरोप भर में, क्षेत्र या दायरे की दृष्टि से, यह माना जाने लगा था कि अर्थशास्त्र में केवल “क्या है पर विचार नहीं करना चाहिये,” बल्कि “क्या होना चाहिये” इस पर भी विचार किया जाय। गरज यह कि अर्थशास्त्र कलाशास्त्र के बजाय विज्ञानशास्त्र माना जाने लगा था। “क्या होना चाहिये” मानने वाले यथार्थतः सभी वैज्ञानिक समाजवादी होते हैं। तत्कालीन समस्त क्रान्तिकारी वैज्ञानिक समाजवादी क्लासिकल स्कूल वालों की दो प्रधान बातें, यानि निरकुश स्पर्धा (Free Competition) और खानगी सम्पत्ति (Private Property) के विरोधी थे। इसलिये उन्हें मिटाने के अभिप्राय से वे अपने-अपने दृष्टिकोण को लेकर तीन विभागों में विभक्त हो गये थे। एक वे, जो हर प्रकार की खानगी सम्पत्ति की नीति को समूल नष्ट कर देना चाहते थे। ये लोग ‘कम्यूनिस्ट’ (Communists) कहलाते थे। दूसरे वे थे, जो केवल उत्पादन करने वाले साधनों का खानगीपन मिटा देना ही काफी समझते थे, और इसलिये वे सहकारिता (Cooperation) के पक्ष में थे। ये ‘सघवादी’ अथवा ‘क्लेक्टिविस्ट्स’ (Collectivists) कहे जाते थे। और तीसरे प्रकार के लोगों का अभीष्ट केवल इतना ही था कि भूमि तथा मकानों का खानगीपन समाप्त कर दिया जाय। ये अपने-आप को ‘राष्ट्रवादी’ (Nationalists) कहते थे। इनके अतिरिक्त एक प्रकार का समाजवाद ओर जाग उठा था। वह क्रान्ति के स्थान में विकासवाद को अधिक उपयुक्त समझता था, इसलिये वह राज्य-सरकार का आश्रय लेकर नये-नये कानूनों का निर्माण करके सामाजिक विषमताओं का क्रमशः अन्त कर देना चाहता था। इसी कारण से वह ‘राज-समाजवाद’ (State Socialism) के नाम से प्रख्यात हुआ।

इस तरह का विचार-तारतम्य था यूरोप में, जब जर्मनी में माक्स ने अपने ‘कम्यूनिस्ट समाजवाद’ की नींव डाली। उसने अपने कार्य-क्षेत्र को सकीर्ण नहीं रखा—उसे व्यापक बनाया, ताकि उस के अन्तर्गत उपरोक्त सभी प्रकार की धारणाओं

का सम्प्रेषण हो जावे। उस ने अपने इस कार्य-क्षेत्र को सफल बनाने के हेतु अर्थशास्त्रीय सिद्धान्तों को ही प्रमुखता दी। दायरे (scope) की दृष्टि से यही व्यापकता उस की विशेष देन कही जाने योग्य है, परन्तु इससे भी अधिक विगिष्टतर उसकी एक और दूसरी देन है, जिसकी प्रशंसा मव ओर से कही-सुनी जाती है। वह है विधि (method) सम्बन्धी। वह इस प्रकार है —

यह हमें मालूम हो चुका है कि माक्स के पहले भी 'इनडक्टिव (inductive) अर्थात् ऐतिहासिक (historical) विधि का प्रचार था। इम विधि में माक्स ने एक नवीन ज्योति जगाई। यह नवीन ज्योति उस की दो बातों में दिगवाई दी। एक तो यह कि उसने ऐतिहासिक तथ्यों को इतिहास के विस्तृत क्षेत्र से ढूँढ निकालने के लिये आप्रह किया और ऐसा करते समय उन की अविरोधता (Consistency) और व्यापकता (Comprehensiveness) पर विशेष ध्यान रखने की बात भी सुझाई। दूसरी बात उसने यह बताई कि इतिहास इस बात को सिद्ध करता है कि सामाजिक कृतिया उत्थित अर्थात् उठते हुए चक्राकार में चला करती हैं, जो समाजोन्नति को भी उसी प्रकार बढ़ाती जाती हैं। यही उत्थित अथवा ऊर्ध्व चक्राकार वाला उस का सिद्धान्त महान् महत्त्व का कहा जाता है। इसीलिये हम उसे माक्स की विशेष देन कहते हैं, परन्तु उत्थित चक्र के सिद्धान्त को समझने के पूर्व यह आवश्यक हो जाता है कि पहले हम चक्र-सिद्धान्त को ही समझ लें।

चक्र-सिद्धान्त

ससार के साहित्य में गुरुत्वाकर्षण (Law of gravitation) जैसे सृष्टि-सम्बन्धी अनेक अटल सिद्धान्त हैं। इन सिद्धान्तों में से एक चक्र-सिद्धान्त (Law of Cycle) भी है, जिस का नाम प्राचीन, मध्यकालीन तथा नवीन सभी ग्रन्था में मिला करता है, हालांकि हम उस पर विशेष ध्यान नहीं दिया करते। ध्यान भले ही न दिया जाता हो, उसका महत्त्व भले ही भुला दिया गया हो, पर उस का लोक-प्रचार तो इसी से सिद्ध होता है कि आज भी छोटे-बड़े मूर्ख-स्याने सभी के मुख से सहज ही निकल पड़ता है कि "क्या करे, यह सृष्टि-चक्र है" — "बुरे फने है इस ससार-चक्र में" इत्यादि। सृष्टि, समृति, या ससार, ये सब शब्द 'सृ' धातु के रूपान्तर हैं, जिस का अर्थ होता है सरकना अर्थात् गतिमान होना (to move)। जो गतिपुक्त हो, वही सृष्टि है, इसलिये सृष्टि-चक्र कहना कोई शेषचिल्ली की इकडम-तिकडम बात नहीं, और न किसी विद्वान् की केवल एक मानसिक कल्पना। वह है विज्ञान-शास्त्रियों की एक वैज्ञानिक खोज।

सृष्टि आखिरकार क्या है? नक्षत्र अथवा ग्रह-उपग्रहों का समूह। नक्षत्र कैसे है? चक्राकार, भले ही वे चक्र अण्ड के समान हों। नक्षत्र की गति क्या है? अपनी कील के आसपास चक्र लगाना, तथा अन्य ग्रहों के चारों ओर भी चक्र लगाने रहना, इसलिये सारी सृष्टि, स्वरूप और गति दोनों दृष्टि से, चक्राकार ही है। रूप और गति के समान सृष्टि की विधि भी चक्राकार ही होती है। जन्म-जीवन-मरण, आदि-मध्य-अन्त, अथवा उत्पत्ति-स्थिति-लय, इन्हीं तीन क्रियाओं के योग को सृष्टि नाम दिया जाता है। ये तीनों क्रियाएँ क्रम-बद्ध रहती हैं, और कालखण्डों का कलाकार इस क्रमिक व्यापार को चक्ररूप से चलाता ही रहता है। अतः रूप, गति, विधि, तीनों प्रकार से सृष्टि चक्राकार है, इसलिये आवर्तित के ईश्वर-वादियों ने सृष्टि-संस्थापक विष्णु भगवान् के एक हाथ में सुदर्शनचक्र का दर्शन कराया, बाकी तीन में शख, गदा और पद्म का।^{१२} इस सृष्टिचक्र के रूप, गति और विधि को समझाने के लिये, यदि नैयायिक ने कुम्भकार के चक्र का दृष्टान्त दिया, तो उपनिषद्कार ने आठ या सोलह आरेदार रथ-चक्र का। योगियों ने उसे मूलाधारादि पष्ठ चक्राकार के रूप में देखा, तो कुछ अन्य लोगो ने उसे पद्म-नाम या नाभि-चक्र ही कहा। गांधी ने भी इस सृष्टिरूपी सुदर्शन (सु+दर्शन) चक्र को नहीं भुलाया, और सृष्टीत्पादक चक्र को ही सुदर्शनचक्र का उपमा देकर अपनाया, जिस की वदौलत वह कुछ हेर-फेर से आज भी भारतीय स्वतन्त्रता का प्रतीक वन राष्ट्रीय पताका को सुशोभित कर रहा है। जब सारी सृष्टि ही चक्ररूप है, तब विद्या-विचारदों ने उस के आशिक प्राकृतिक और सामाजिक कृत्यों में भी इस चक्र-नियम का प्रतिपालन होता हुआ पाया, जिसे कालान्तरिक अथवा युगान्तरिक चक्र-नियम (Periodical law of cycle) कहते हैं। यह युगान्तर क्षण-मात्र से लेकर कोटियों वर्ष पर्यन्त का होता है, और इसी के आधार पर, हमारी समझ में, भारतीय दर्शन में सृष्टि की चतुर्युगी व्यवस्था एवं सृष्टि-प्रलय के सिद्धान्त का निर्माण किया गया है। इसी के अनुसार अर्थशास्त्रीय क्षेत्र में भी नियत काल के लगभग—जैसे दस वर्ष में—बीस वर्ष में—अर्थ-संकट (Periodical economic crisis) आदि का अनुभव प्रायः उसी प्रकार हुआ करता है, जैसे—भौगोलिक ऋतुओं अथवा मूकम्पादि का होता है। जो कुछ कर्म

१२ शख, चक्र, गदा और पद्म—ये चारों, सृष्टि की चार गतियों के द्योतक हैं। 'शख' से प्रारम्भिक अकाशवाणी अथवा, ओंकारस्वरूप परिस्थिति, 'चक्र' से सृष्टित्व, 'गदा' से सृष्टि का नियंत्रण और 'पद्म' से सृष्टित्व में अलिप्तता अथवा मोक्ष का ज्ञान दर्शाया जाता है। ऐसा हमारा विचार है।

रूप है वही सृष्टि है, इसलिये कभी-कभी सृष्टि-चक्र न कह कर 'कर्म-चक्र' ही कहते हैं। 'कर्म' 'कृ' धातु से बना है, और 'सृष्टि' 'सृ' धातु से, यह हम पहले बता चुके हैं। 'कृ' का अर्थ 'करना' (action) और 'सृ' का अर्थ 'सरकना' (motion) होता है, यह भी हम देख चुके हैं, इसलिये जब कर्म-मिद्धान्त को और सृष्टि-मिद्धान्त को, जो यथार्थतः एक ही हैं, चक्र के रूप में देखते हैं, तब उन्हें क्रमशः 'कर्म-चक्र मिद्धान्त' (Law of Cyclic Action) और 'सृष्टि-चक्र मिद्धान्त' अथवा 'गति-चक्र-मिद्धान्त' (Law of Cyclic Motion) कहते हैं।

मार्क्स को डायलेक्टिक पद्धति अर्थात् चक्रोत्थित या चक्रोर्ध्व-सिद्धान्त

उपरोक्त विवरण से यह विदित होता है कि सृष्टि द्रष्टृओं में से कुछ तो ऐसे हैं, जो केवल कर्म-मिद्धान्त (Law of Action) या गति सिद्धान्त (Law of Motion) को ही चर्चा करते हैं, और कुछ ऐसे हैं जो कर्म-चक्र सिद्धान्त (Law of Cyclic Action) या गति-चक्र सिद्धान्त (Law of Cyclic Motion) की बात करते हैं। मार्क्स भी चक्र-सिद्धान्त को मानने वाला था, परन्तु उसे यह बात ज्ञात हुई कि सृष्टि कोई ऐसी चीज तो नहीं है, जो एक ही समान, एक ही स्थान पर चक्र लगाती रहे। यदि ऐसा माना जाय, तो उस में रुढ़ि या स्तब्धता (static) का दोष जा जायेगा, और वृद्धि (development) न हो सकेगी, इसलिये उस ने प्राकृतिक दृष्टान्तों एवं ऐतिहासिक प्रमाणों के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला कि सृष्टि की क्रियाएँ अथवा गतियाँ इस प्रकार वृद्धिपूर्वक चक्राकार में चला करती हैं, जैसे नागिनदार लाठी की नागिन, अथवा पेच की चूड़िया घेरा देती हुई ऊपर की बढ़ती जाती हैं और जिस का चित्रण इस प्रकार का होगा—यह बात लेनिन के निम्न वाक्य से प्रकट होती है —

“A development that seemingly repeats the stages already passed, but repeats them otherwise, on a higher basis (“negation of negation”), a development, so to speak, in spirals, not in a straight line”

सृष्टि गतिवान है, यही मार्क्स का तर्क है, जिसे डायलेक्टिक्स कहते हैं, और इतिहास से मित्र होता है कि यह गति अनन्त ऊर्ध्व वृत्ताकार रहती है, जिसे

१३ Lenin's 'Karl Marx' pp 22 and 23 (इस वाक्य का हिन्दी अनुवाद 'डायलेक्टिक्स के लक्षण' शीर्षक लेख के अन्तर्गत देखिये)

मार्क्सवाद में ऐतिहासिक डायलेक्टिक पद्धति (historical dialective method)) कहते हैं।

डायलेक्टिक्स के लक्षण

‘डायलेक्टिक’ (Dialectic) के माने कोश में लिखे हैं—‘तर्क’ ‘न्याय’।^{१४} परन्तु एम० एन० राय ने ‘डायलेक्टिकल मेटिरियलिज्म’ (Dialectical Materialism) का अर्थ, ‘द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद’ कहा है।^{१५} इस के कारण पाठको के मन में शका होने की सम्भावना है कि दरअसल मार्क्सवाद के डायलेक्टिक्स कहने का क्या अभिप्राय है। डायलेक्टिक के माने यथार्थ में ‘तर्क’ ही है, और इसीलिये मार्क्स के पूर्वगामी तत्त्ववेत्ताओं की तर्क-पद्धति को भी डायलेक्टिक्स ही कहते थे, परन्तु हम यह पहले कह चुके हैं कि मार्क्स आदर्शवाद अथवा अध्यात्मवाद के विरुद्ध था, और वह प्रचलित भौतिकवाद को भी अपूर्ण कहता था। आदर्शवादियों अथवा अध्यात्मवादियों को तो वह न केवल तर्क-हीन ही कहता था, वरन् तर्क-विरोधी (anti-dialectical) तक कहा करता था। इसी तरह पूर्वकालीन प्रचलित क्लासिकल भौतिकवाद भी, उस की सम्मति में, पुराने ढर्रे का नीरस था। प्राकृतिक नियमों पर आधारित हो कर चलने वाली ओर ऐतिहासिकता छोड़ देने वाला उस का तर्क कोई तर्क में शुमार नहीं किया जा सकता था। सर्व ओर से एकरस होकर उन्नति की ओर जो लक्ष्य होना चाहिये, वह भी उस में नहीं पाया जाता था। वह इस बात को भूल रहा था कि मनुष्य ऐतिहासिक कारणों के वश सामाजिक सम्बन्धों के मिश्रण से रंगा हुआ एक अजीब-सा अनेकांगी प्राणी हो गया है, और इसलिए उस की जीवन-सम्बन्धी गुत्थियों को सुलझाने के लिये इतिहास की सहायता लेना परमावश्यक है, पर भौतिकवाद मार्क्स की दृष्टि में, केवल इसी बात को बताने में लगा रहता था कि ससार क्या है—कैसा है, इत्यादि। वह यह जानने और बताने की कोशिश ही नहीं करता था कि समाज—ससार किस तरह परिवर्तित किया जाय। गरज यह कि उस का ध्यान इस ओर था ही नहीं कि ससार और समाज की क्रांति कैसे हो, उन की नीति व्यावहारिक उन्नति की ओर किस प्रकार से चलाई जाय। एक ओर ‘आर्थिक भौतिकवादी’ (Economic Materialists) कहलाने वाले लोग थे, जिन के विषय में कुछ खुलासा आगे इसी अध्याय में कहेंगे। उन में भी सकीर्णता थी। उन्होंने केवल आर्थिक अंग को पकड़ा, और वह भी व्यापक

१४ Apte's Student's English-Sanskrit Dictionary :

१५ गांधीवाद समाजवाद, पृष्ठ १५२.

न्य मे नहीं, उन उन का लक्ष्य भी नय जोर मे एकराही न होने के कारण अज्ञा हो वा, वो नयतोमु ती थानि नहीं ला नाता था। जब रह गया मार्क्स-काल के पून ता ऐतिहासिक स्कूल (Historical School), यो वह भी अपने तरु रा नयताय गति, विशेषक चरान्य गति की ओ नही के जा सका था, जैना कि मार्क्स ने दिया है। नागय यह है कि अध्यात्मवाद के विरोधी, और प्रचलित नमों प्रार के नीतिवाद ने अननुष्ट मार्क्स ने प्रकृति और विम्वृत इतिहास के प्रार ता आशय लेता प्रचलित नीतिवाद की पद्धति मे एक ऐसी सजीव नवीनता गरी कि जिम ने मनुष्य-समाज व्यापारिक उत्ततिपूर्ण सवमान्य क्राति की आर अग्रत हो गके। मार्क्स का य तर्क-संता टिनर-वितर, बेनिग-पैर का तरंगा गरी है। उम मे नियमबद्धता और पमाण है, इसलिये यह विज्ञान ही कहा जाने लगा है। मार्क्स ने न्यय कहा है कि डायलेक्टिक "वास्तुमृष्टि और लोकपिचार दाना ती गति के सामान्य विद्याता का विज्ञान है।" और यह गति कैसा है? उपाति की आर उत्तरांत जयमर टांसागी, जैना कि लेनिन ने निम्न देन मे यह रन क व्याता दिया है कि "आधुनिक काठ मे उत्तति का विचार—विकास का विचार प्राय पून न्य मे सामाजिक चेतना मे प्रमन का चुका है, हाला कि हेगल के सतिना जातानुसार नहीं, नरन् उन ने भिन्न तरीके पर। मार्क्स और एंगेल्स ता सिज्ञान यथपि होत के विद्वान्वाप आरागित था," तथापि वह प्रचलित विज्ञान-

१६ Cited in Lenin's 'Karl Marx', p 22

१७ हेगल का ऐतिहासिक सिद्धान्त क्या था, इसे समझने के लिये हम निम्न उद्धरण देते हैं—

"History, for him (i. e., Marx) as for Hegel, progresses by a method of contradiction. Each social system, based on a particular state in the evolution of the 'Powers of Production' as it is, which calls into being antithesis. Thus at the present stage, the Capitalist system, as thesis, is compelled, for the development of the very 'Powers of Production' on which it is based to call into being its own antithesis, the organisation of labour. Out of this conflict between Capitalist thesis and Proletarian antithesis the synthesis of the new classless society will arise. With the Victory of the working class, Marx Proclaims, 'Prehistory ends and history begins'."

सिद्धांत की अपेक्षा बहुत ही अधिक व्यापक और गुण-युग्मपन्न था। देखने में तो यह प्रतीत होता है कि यह उन्नति उन्हीं स्थितियों की पुनरावृत्ति करती है, जो गुजर चुकी है, परन्तु यथार्थ में ऐसा नहीं होता। वह दूसरे प्रकार से, (यानी नकार का नकार करके) उच्चतर आधार को लेती हुई इस प्रकार पुनरावृत्ति को प्राप्त हो जाती है, मानो उठते हुए आवृत्ताकार (so to speak in spirals) में चलती हो, न कि सम-रेखा के रूप में—वह उन्नति मानो छलांग मारती हुई, आपसों को पार करती हुई, क्रांति मचाती, हुई बढ़ती है—वह क्रम भंग करता हुई, परिमाणों को लक्षणों में परिवर्तित करता, हुई बढ़ती जाती है,—वह किसी शरीर-विशेष पर, या अन्य पदार्थ-विशेष के अंदर, अथवा किसी समाज-विशेष के भीतर कार्यान्वित होने वाले नाना प्रकार के आवेग (forces) और प्रवृत्तियों (tendencies) के परस्पर विरोध और संघर्ष के द्वारा उन्नति-सम्बन्धों आन्तरिक प्रेरणाओं को उत्पन्न करती हुई बढ़ती है। हर पदार्थ या विषय के सब पहलू एक दूसरे पर आश्रित रहते हैं और उन का निकटतम अमिट सम्बन्ध रहता है और यही सम्बन्ध, जो गति की सर्व-सामान्य, नियंत्रित विश्वव्यापिता क्रिया का निर्देशक होता है—ये हैं, डाइलेक्टिक्स के कुछ लक्षण, जिन के कारण उन्नति का सिद्धांत (साधारण सिद्धांत की अपेक्षा) अधिकतर सम्पन्न हुआ है।”

“This Hegelian conception of thesis-antithesis-synthesis expresses itself in Marx as a theory of the historical process working itself out through a series of class-struggles”

Taken from G D H Coles' Introduction to Marx's 'Capital',
pp XVIII and XIX

१८ “Nowadays, the idea of development, of evolution, has penetrated the social consciousness almost in its entirety, but by different ways, not by way of Hegelian Philosophy. But as formulated by Marx and Engels on the basis of Hegel, this idea is far more comprehensive, far more richer in content than the current idea of evolution. A development that—seemingly repeats the stages already passed, but repeats them otherwise, on a higher basis (“Negation of Negation”), a development, so to speak, in spirals, not in a straight line,—a development by leaps, catastrophes, revolution,—“breaks in continuity, the transformation of quantity into quality, the inner impulses to

डायलेक्टिक दर्शन

(अ) मानसिक प्रतिबिम्ब की दृष्टि से—मार्ग यह है, कि मार्क्स ने प्रचलित क्रम-बद्ध वैकामिक उन्नति के सिद्धांत के म्यान में क्रम-भंग उछलती हुई क्रांति का उन्नति के सिद्धांत की स्थापना की। मार्क्स ने यह स्पष्ट कर दिया है कि “डायलेक्टिक पद्धति वाले दर्शन में कोई ऐसी स्थिति नहीं है जो अन्तिम, पूर्ण, रहस्य-मयी कही जा सके। वह उस बात को प्रकट करता है कि हर पदार्थ परिवर्तनशील होता है और हर पदार्थ के अन्दर भी परिवर्तन होता रहता है। बनने और मिटने की धारावाहिक क्रिया—निम्नस्तर से उच्चस्तर की ओर निरन्तर बढ़ने की गति—यही एक बात उस दर्शन के मर्म टिकती है। और (मंच पूछा जाय तब) इसी क्रिया—इसी गति का विचारशील मस्तिष्क में प्रतिबिम्बित होना ही डायलेक्टिकल दर्शन है, इसके सिवाय और कुछ नहीं।”^{११} जब आप को विदित हो गया होगा कि जिस प्रकार भौतिकता मस्तिष्क में नीति का प्रतिबिम्बन कर तत्त्वमन्वी विचार धारा का प्रवहन करती है, उसी प्रकार वह अपने-आप में निरन्तर वर्तती हुई ऊर्ध्व गति या क्रिया को मस्तिष्क में प्रतिबिम्बित कर तत्त्वमन्वी विचारधारा का निर्माण किया करती है।

(ब) आर्थिक व्यवस्था और क्रांति की दृष्टि से—चूँकि मार्क्स का सिद्धान्त है कि पदार्थ अथवा व्यवहार में भाव अथवा चेतना आती है, इसलिये मनुष्य के सामाजिक जीवन की गुत्थियाँ भी उसी सिद्धांत के आधार पर सुलझाना मार्क्सवाद

development, imported by the contradiction and conflict of the various forces and tendencies acting on a given body, or within a given phenomenon, or within a given society,—the interdependence and the closest, indissoluble connection of all sides of every phenomenon (while history constantly discloses ever new sides), a connection that provides a uniform, law-governed, universal process of motion—such are some of the features of dialectics as a richer (than the ordinary) doctrine of development (see Marx's letter to Engels of January 8, 1868, in which he ridicules Stein's "Wooden trichotomies" which it would be absurd to confuse with materialist dialectics)”

Lenin's 'Karl Marx', pp 22-23

११ Lenin's 'Karl Marx', pp 21-22

का प्रधान विषय रहता है। वर्तमान सामाजिक चेतना जो न्याय, राजनीति आदि के रूप में प्रदर्शित होती हुई दिखाई देती है, वर्तमान सामाजिक व्यावहारिक जीवन पर निर्भर रहती है, और वर्तमान व्यावहारिकता ऐतिहासिक समस्त गति-विधि-फल के परिणाम-स्वरूप होती है, अतः अर्थशास्त्रीय सामाजिक जीवन की यथार्थता जानने तथा तत्सम्बन्धी उन्नति प्राप्त करने के लिये सामाजिक इतिहास पर दृष्टि रखना अनिवार्य है। मार्क्स ने लिखा है कि "मनुष्यों को अपने जीवन के सामाजिक उत्पादन-काल में, कुछ ऐसे निश्चित सम्बन्धों को अपनाना पड़ता है, जो अपरिहार्य होते हैं, और जिन को स्वीकार या अस्वीकार करना, उन की इच्छा पर निर्भर नहीं रहता। ये सम्बन्ध भौतिक उत्पादन-शक्तियों की उन्नति-सम्बन्धी निश्चित स्थिति विशेष के लिये ही उपयुक्त होते हैं।"

"उत्पादन के इन सम्बन्धों के योग से ही समाज का आर्थिक ढांचा तैयार होता है। यही सच्ची नींव है, और इसी पर कानूनी और राजनीतिक महल खड़ा किया जाता है, तथा इसी के अनुकूल सामाजिक चेतना के निश्चित रूप ढुंआ करते हैं। भौतिक जीवन की उत्पादन-पद्धति सामाजिक, राजनीतिक और बौद्धिक जीवन की सामान्य साधनाओं को प्रभावित करती रहती है। मनुष्यों के व्यवहार का निर्माण उन की चेतना नहीं करती, बल्कि इस के विपरीत, उन का व्यावहारिक जीवन ही उन की चेतना का निर्माण करता है। बुद्धि की एक खास श्रेणी के आ जाने पर समाज की उत्पादक शक्तियों और तत्कालीन उत्पादन के सम्बन्धों में, अथवा कानूनी शब्दों में, साम्प्रतिक सम्बन्धों में—जिन के अन्तर्गत वे कार्य करते चले आते हैं—सघर्ष हो उठता है। तब फिर ये सम्बन्ध उत्पादन-शक्तियों के वृद्धिकारक रूपों के वजाय (ह्रासकारी) जजीरे बन जाते हैं। बस, यही से सामाजिक क्रांति का काल प्रारम्भ हो जाता है। आर्थिक आधार का परिवर्तन होने पर, उस पर खड़ा हुआ पूरे-का-पूरा विस्तारमय भवन अधिक या कम तेजी से बदल जाता है।—मोटी दृष्टि से एजियाई, प्राचीन सामन्त-कालीन, आधुनिक बुरजुआ (अर्थात् पूँजीपतियों) की उत्पादन करनेवाली पद्धतियाँ, समाज की आर्थिक रचना के प्रगतियान काल कहे जा सकते हैं।"^{१०}

डायलेक्टिक्स और इतिहास

हमें यह ज्ञात हो चुका कि सामान्यतः डायलेक्टिक्स का अर्थ 'तर्क' होता है, जिस का प्रयोग मार्क्स के अतिरिक्त हेगेल आदि अन्य शास्त्रज्ञ भी करते थे।

१०. Citations by Lenin from Marx's Letter to Engles, dated 7-7-1866 in 'Karl Marx', pp 24-25

मार्क्स ने उस में वृद्धि की, जिस के कारण वह विज्ञान ही कहा जाने लगा, और फिर दर्शन भी। अब हमें यह देखना चाहिये कि वह द्वन्द्वात्मक दर्शन अथवा द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद क्यों कहाया, जैसा कि एम० एन० राय के पूर्वोक्त उद्धृत कथन में व्यक्त कर चुके हैं। द्वन्द्वात्मक विशेषण का रहस्योद्घाटन तभी हो सकता है, जब हम यह जान लें कि डायलेक्टिक का इतिहास से क्या संबंध है। डायलेक्टिक, मार्क्स के मतानुसार, ऊर्ध्वचक्राकार गति का प्रतीक है। यह गति प्रकृति और मनुष्य समाज दोनों में विद्यमान है, इसलिये समाज की हर एक शाखा-उपशाखा में भी उस का क्रम चला करता है। इस प्रकार की हर चक्राकार गति को देखना डायलेक्टिक का काम है, और इसी गति का देखना भौतिकवाद कहाता है। गरज यह कि जब हम समाज की नीति-शाखा पर विचार करते हैं, तब उसे नीति का भौतिक विचार (Materialist Conception of Ethics) कहते हैं, और न्याय पर विचार करते हैं, तब न्याय का भौतिक विचार कहते हैं, इत्यादि। इसी तरह अर्थशास्त्र का भौतिक विचार तथा इतिहास का भौतिक विचार कहा जाता है। अर्थशास्त्र का भौतिक विचार न कह कर हम उसी को अर्थशास्त्रीय डायलेक्टिक कहा करते हैं, और इसी प्रकार इतिहास का भौतिक विचार के बदले हम ऐतिहासिक डायलेक्टिक कह सकते हैं। हम समाज की शाखा-उपशाखाओं की भौतिकता की बात न करके सम्पूर्ण भौतिकता की बात करें और कहे कि सम्पूर्ण भूतों में चक्राकार गति है, तो उसे डायलेक्टिकल भौतिकता (Dialectical Materialism) कहना ही पर्याप्त होगा। इसी डायलेक्टिकल भौतिकता को एंगिल्स आदि मार्क्सवादियों ने 'ऐतिहासिक भौतिकता' (Historical Materialism) कह कर दर्शाया है।" इससे निम्न होता है कि डायलेक्टिक और इतिहास दोनों एक ही व्यापक भाव के अर्थात् व्यापक ऊर्ध्व चक्राकार गति के द्योतक हैं। मार्क्स इतिहास को समाज का इस प्रकार का एक सीमित अंग नहीं समझता जैसे न्याय, नीति, दर्शन या अर्थशास्त्र होते हैं। इतिहास एक ऐसा व्यापक शब्द है कि उस के अन्तर्गत समाज के सभी अंगों का पूर्वकाल से लेकर आज तक का वर्णन आ जाता है। इस प्रकार के सर्वांगीय शास्त्र के अध्ययन से समाज की सर्वांगीय गति का ज्ञान हो जाता है या हो सकता है, इसलिये मार्क्स की दृष्टि में इतिहास का बड़ा महत्त्व है। इसी प्रकार के इतिहास का अव्ययन करने वाला अविच्छेद (Consistent) कहलाता

21 "Labriola calls it (i e, dialectical materialism) historical materialism—a term borrowed from Engles" (G V P's the Materialist Conception of History, F N p 15)

है, क्योंकि उस का ध्यान केवल अंग-विशेष पर नहीं रहता, जैसे आर्थिक भौतिकवादियों या नैतिक भौतिकवादियों आदि का रहता है। इन लोगों का ऐतिहासिक दृष्टिकोण क्षेत्र-विशेष से बढ़ होकर रह जाता है। इसी कारण से मार्क्स के पूर्वगामी हिस्टारिकल स्कूल के होते हुए भी मार्क्स की आलोचना के भाजन हुए। इन्ही कारणों से ये लोग उस व्यापकता (comprehensiveness) का भा नहीं पा सके, जिस को पाने का दावा मार्क्स ने प्राप्त किया है।

आर्थिक भौतिकवादियों और ऐतिहासिक भौतिकवादियों में भेद

आर्थिक भौतिकवादियों और ऐतिहासिक भौतिकवादियों के दृष्टिकोणों में बड़ा अन्तर है, जो ऊपर-ऊपर पढ़ने-सुनने वालों को सहज ही समझ में नहीं आता। जब हम आर्थिक भौतिकवादी (Economic Materialist) की चर्चा करते हैं, तब यह समझ बैठने है कि मार्क्स भी आर्थिक भौतिकवादियों की गणना में आता है, क्योंकि वही तो था, जो आर्थिक विषयताओं को हटा कर समता स्थापित करने का बीड़ा उठाने वालों में अग्रगण्य था, परन्तु यह भूल है। वह कैसे सो देखिए—

आर्थिक भौतिकवादी, सच पूछा जाय तो, आदर्शवादी ही हुआ करता है, जान में या अनजान में। उस का तर्क यह रहता है कि सामाजिक जीवन में आर्थिक भाग (Economic factor) ही प्रधान भाग रहता है। यह विभाग वाला तर्क उसी प्रकार का है, जैसा शरीर की व्याख्या करते समय पूर्वकाल में लोगों ने अणु परमाणुओं का सिद्धान्त निकाला था। ऐसा कहा जाता था कि जिस प्रकार पदार्थ अणुओं का सग्रह-रूप होता है, उसी प्रकार कर्म अथवा गति विभागों का सग्रह रूप होता है। इन सिद्धान्तों का प्रभाव कब तक विज्ञान-क्षेत्र में रहा, और कब कैसे घटता गया, इस पर हमें विचार करने की आवश्यकता नहीं, क्योंकि ऐसा करने से विस्तार बढेगा और विषयान्तर हो जायगा। यहाँ पर केवल इतना जानना ही काफी होगा कि इन विभागों (factors) की इतनी बढ़लाना हो जाता है, उन की पारस्परिक इतनी क्रियाएँ-प्रतिक्रियाएँ हो जाती हैं, तारतम्य का दृष्टि से वे केवल एक क्षेत्राय व वर्तमानकालीन न रह कर इतने अनेक क्षेत्राय और अत्यन्त पूर्वकालीन हो जाते हैं कि यह निवटारा ही नहीं किया जा सकता कि अमुक कर्म किन-किन विभागों का फल-रूप है। जब यह स्थिति आ जाता है, तभी यह प्रधान विभाग (Predominant Factor) वाला बात सूझती है, हालाँकि उस सम्बन्ध में भी पूर्वोक्त कठिनाईयें उपस्थित हो जाती हैं। जब यह आर्थिक भौतिकवादी कहता है कि अमुक सामाजिक कर्म का प्रधान विभाग—या प्रधान कारण ही कहिये—आर्थिक विभाग है, तब उसे यह भी स्वीकार करना पड़ता

हे कि यह आर्थिक कारण आखिरकार मानुषिक स्वभाव, विशेष करके मानुषिक मानस एव ज्ञान का ही लक्षण है। ऐसी हालत में हमें जी० व्ही० प्लीखानोव के इस निर्णय में सहमत होना पड़ता है कि “आर्थिक भौतिकवादी हर हालत में ऐतिहासिक आदर्श या भावों को त्याज्य मानता हो, सो ठीक नहीं, बल्कि यह कहा जा सकता है कि वह आदर्शों या भावों को त्यागता ही नहीं—इतना ही क्यों, यह कहिये कि वह यथार्थ में नाना प्रकार का आदर्श रूप ही है। यही कारण है कि एन्टोनिओ लेन्निनोला सराखे लोग अपने-आप को आर्थिक भौतिकवादी कहना ही नहीं चाहते, क्योंकि वे अविरोध एकरसी भौतिकवादी (consistent materialists) हैं और उन की विचारधारा ऐतिहासिक आदर्शवाद के बिल्कुल प्रतिकूल है।”

आर्थिक भौतिकवादियों के उक्त सिद्धान्त में एक दोष तो यह है कि वह सामाजिक मनुष्य की गति को उच्छिन्न रूप में देखता है। अग्रगण्य गति के विभिन्न प्रकारों और स्वरूपों को वह विभिन्न शक्तियाँ समझने लगता है, हालाँकि शक्ति एक ही है। वह सामाजिक जीवन के एकरस सग्रह-रूप का नहीं, बिखरे हुए विग्रह रूप का पुत्रारी होता है। दूसरा दोष उम में वही आदर्शवाद वाला है, जिस के विषय में ऊपर कह आये हैं। वह सामाजिक गति को गौण मानता है, और आदर्श, भाव जयवा स्वभाव को प्रधान, जिस के कारण मनुष्य में अपने बाहु-बल का भरपूर क्षीण हो जाता है—परवृत्ता, निर्वलता आदि उसे दवा बैठते हैं। परिणाम यह होता है कि सामाजिक उन्नति के मार्ग में बाधा उत्पन्न होती है। यही दोष दृष्टि है, जिन्हें ऐतिहासिक भौतिकवादी अपने पास जरा भी नहीं फटकने दे सकता। वह सामाजिक गति को एकरसी मानता है, और सामाजिक उन्नति को उसी गति के बाहु-बल का खेल समझता है। दूसरे शब्दों में, वह कहता है कि मनुष्य-समाज ही अपने इतिहास का रचयिता होता है, और यह इतिहास-रचना इस बात पर निर्भर नहीं रहती कि वह किसी अमूर्त भाव या आदर्श को पकड़कर चले, या कि उस के द्वारा पहले ही से बनी-बनाई किसी उन्नति या विकास की मडक को नापता फिरे। वह निर्भर रहती है उम की निजी आवश्यकताओं पर, और उन आवश्यकताओं की पूर्ति के साधनों पर। गरज यह कि ऐतिहासिक भौतिकवादी कहता है कि समाज अपनी उन्नति अपने-आप करता रहता है, उसे कोई निर्देश या आदर्श की शिक्षा देने की जरूरत नहीं। जैसी उम की भौतिक आवश्यकताएँ होती हैं, वैसे वह अपने साधन बना लेता है, और उन्हीं के अनुसार सारे सामाजिक और साम्प्रतिक सम्बन्ध बनते जाते हैं।

इन आवश्यकताओं की पूर्ति के साधनों को यदि शक्तियाँ (forces) कहे, तो यह कहेंगे कि सामाजिक और साम्प्रतिक सम्बन्ध, उत्पादन की उन शक्तियों पर निर्भर रहते हैं, जिन के द्वारा आवश्यकताओं की पूर्ति होती है। यह है ऐतिहासिक भौतिकवादी का एकमात्र और व्यापक भौतिक मिथान्त, जिस पर मार्क्स का मिथान्त प्रकाश है। "इस तरह आदर्शवाद का गान्ध्याजी के जीए यह समझाकर कि जमुक काठ में सामाजिक मनुष्य की गति आवश्यकताओं एवं आवश्यकताओं की पूर्ति के साधनों और विधियों के अनुस्यू हुआ करती है, डायलेक्टिक भौतिकवाद ने (जिसे ऐतिहासिक भौतिकवाद भी कहते हैं) पहले-पहल इस सामाजिक विज्ञान में यह दृष्टि ला दी है, जिन का सब प्राकृतिक विज्ञान-ज्ञान उसमें बहुत बढावा करता था। अब तो यह कहा जा सकता है कि समाज का विज्ञान ही प्रकृति का विज्ञान होता जा रहा है।" माराय यह कि ऐतिहासिक या डायलेक्टिक भौतिकवादी यह ठोका-बजाकर कहता है कि जिस प्रकार प्रकृति के क्षेत्र में बिना किसी आदर्श के अपने-आप क्रिया-प्रतिक्रिया-फल बाध, गति-चरित होती रहती है, उसी प्रकार समाज में भी सामाजिक गति-संचालन के लिये किसी आदर्श की आवश्यकता नहीं। उन का कहना है कि आदर्श हमारा जीवन नहीं बनाता, बल्कि हमारा जीवन ही आदर्श बनाता है।

मार्क्स को विशिष्टताएं—द्विवर्गीय संघर्ष और डायलेक्टिक का निरूपण

पूर्वोक्त व्याख्या के पश्चात् अब हम कह सकते हैं कि मार्क्स ने किस प्रकार प्रचलित समाज-ज्ञान और इतिहास-ज्ञान को विशिष्ट बनाया। लेनिन ने बताया है कि "मार्क्सवाद के पहले के समाज-ज्ञान और इतिहास में अधिक-से-अधिक यह होता था कि ऊपर-ऊपर से कुछ तथ्य एकत्र कर लिये जाते थे, और ऐतिहासिक गति के कुछ पहलुओं का वर्णन कर लिया जाता था।"²³ परन्तु "मार्क्सवाद ने सर्वांगीण तथा व्यापक अध्ययन करने का ऐसा मार्ग बताया कि जिनमें सामाजिक-आर्थिक दलों की उत्पत्ति, उत्थान और ह्रास-सम्बन्धी गति का ज्ञान हो सके।"²⁴ मार्क्स ने विस्तृत इतिहास के सम्मिश्रित तथ्यों का अध्ययन कर यह देखा कि समाज में परस्पर विरोधात्मक अनेक प्रवृत्तियाँ चला करती हैं। उन्हें देखा कि उनका समीकरण किया, और फिर उन्हें जीवन-सम्बन्धी एवं सामाजिक अनेक वर्गीय उत्पादन-सम्बन्धी दशाओं

23 G V P's 'The Materialist Conception of History,' p 15

24 Lenin's 'Karl Marx', p 26

25 " " " " p 27

के ज्ञानार्थ निम्नन्द्देहात्मक परिभाषाओं (technicalities) का रूप दिया। उसने यह भी बतलाया कि प्रबल विचारों के चयन करने तथा अर्थ लगाने में मनमानेपन और आश्रित-भाव को त्याग देना चाहिये। सब से बड़ी बात, जो उसने प्रदर्शित की, वह यह है कि ममस्त विचारों और भिन्न-भिन्न प्रकार की सभी प्रवृत्तियों की जड़े बिना किसी अपवाद के उत्पादन की भौतिक शक्तियों की परिस्थितियों में घँसी रहती हैं। विरोधात्मक प्रवृत्तियों पर विचार करते समय जो प्रश्न मन में उठाने होते हैं, उन पर भी उसने बड़े गम्भीरतापूर्ण निष्कर्ष निकाले और उन्हें निकालने का वैज्ञानिक तरीका बताया। मनुष्यों—मनुष्य-समूह—के उन प्रवर्तकों या हेतुओं (motives) का निदान कैसे निकाला जाय, जिन के कारण विरोधात्मक विचारों और प्रयत्नों में संघर्ष हो उठता है, मानुषिक समाज के ममस्त समूहों में होनेवाले इन सब संघर्षों का योग (sum-total) क्या है, भौतिक जीवन से सम्बन्धित उत्पादन करने में कौन-सी पदार्थ-निष्ठ स्थितियाँ (objective conditions) रहती हैं, जो मनुष्य की ऐतिहासिक गति की आधार-रूप होती हैं, इन स्थितियों की वृद्धि होने का क्या नियम है—इन सब बातों का हल किम ढंग से निकालना चाहिये—यह मार्क्स के वैज्ञानिक तरीके पर ऐतिहासिक अध्ययन से मालूम हो जाता है। इन बातों के हल निकल आने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि हर समाज में उस के कुछ आदमियों के प्रयत्न कुछ दूसरों के प्रयत्नों में टकराते हैं। यह टकराहट मनुष्य-मनुष्य के बीच ही में नहीं, बल्कि समाज-समाज के, राष्ट्र-राष्ट्र के, देश-देश के बीच में होती रहती है। अतः यह नियम के रूप में कहा जा सकता है कि सामाजिक जीवन ही प्रतिस्पर्धा में भरा रहना है, और इन सभी प्रतिस्पर्धात्मक प्रवृत्तियों के झमेले में एक-दूसरे यह सिद्धान्त मार्क्सवाद ने निकाला है कि समाज में वर्गीय संघर्ष विद्यमान रहता है, यैसा कि मार्क्स ने लिखा है कि “अभी तक के सभी स्थित समाज का इतिहास मानो वर्गीय संघर्ष का इतिहास है।”^{१३} मार्क्स ने यह भी सिद्ध कर दिखाया है कि यह वर्गीय संघर्ष यद्यपि देखने में अनेक वर्गीय प्रतीत होता है, परन्तु यथार्थ में वह केवल द्विवर्गीय रहता है। इन अनेक वर्गों में से कुछ ऐसे होते हैं, जो प्रतिस्पर्धावाद को हाते हैं। उन्हें विरागी ही समझना चाहिये। इसी आधार को लेकर मार्क्स ने मनुष्यता और श्रमिका का द्विवर्गीय संघर्ष बताया है, जिस को उसने अपने कम्युनिस्ट मनीफेस्टो में स्पष्ट किया है और जिस का हम पहले उद्धरण देख चुके हैं। समाज के अन्तर्गत पाश्चात्य विरोधात्मक अनेक संघर्षों को अपनी डाइलेक्टिक विधि

२६ Lenin's 'Karl Marx', p 26-27 के आधार पर

२७ Communist Manifesto

के द्वारा केवल द्विवर्गीय सघर्ष सिद्ध करना मार्क्स की एक विशेष देन ही है। इसी द्विवर्गीय सघर्ष की ढूँढनेवाली पद्धति को, हमारी सम्झ में, एम० एन० राय ने द्वन्द्वात्मक दर्शन कहा है। इस तरह हम ने देख लिया कि दायरे की दृष्टि से मार्क्सवाद का अर्थशास्त्र वैज्ञानिक ढंग का व्यापक समाज-शास्त्र हो गया, और विवि की दृष्टि से उसने द्विवर्गीय सघर्ष-युक्त चक्रोर्ध्व गति को अपनी विशेष प्रकार की डायलेक्टिक के द्वारा आविष्कृत किया।

द्विवर्गीय सघर्ष और भारतीय द्वन्द्वात्मक भाव

जब हम से यह कहा जाता है कि मार्क्स ने द्विवर्गीय सघर्ष और चक्राकार ऊर्ध्वगति का आविष्कार कर समाज-शास्त्र को सुगोभित कर दिया है और उसे प्राकृतिक विज्ञान-शास्त्र की श्रेणी में बिठा दिया है, तब हमारे मन में इस बात को ढूँढने की उत्कठा हो उठती है कि क्या सचमुच ही मार्क्स के पूर्व कर्म। किसी ने इन बातों पर विचार नहीं किया, और अगर किया है, तो विशेषता फिर क्या रही। यदि हम यह कहे कि अन्य देशीय दर्शन-शास्त्रों की बात तो हम जानते नहीं, पर भारतीय दर्शन-शास्त्रों में इन दोनों बातों पर विचार किया गया मिलता है, और वह भी साधारण तरह से चलती नजर द्वारा नहीं, बरन् गभीरता से, तो सम्भव है कि कुछ मार्क्सवादी हमें मर्त, जिद्दी, सनकी, दकियानूसी और न जाने क्या-क्या कह डालें। हमारे जैसे ही लोगों के विषय में, प्रतीत होता है, एम० एन० राय ने यह लिखकर डाल दिया है कि “आप को ऐसे बहुत-से लोग मिलेंगे, जो यह दावा करते हैं कि मार्क्स ने दुनिया को कोई नई बात नहीं बताई, क्यों कि उस की कोई ऐसी नई बात नहीं है, जो वेदान्त या उपनिषदों में न मिलती हो। मुझे तो ऐसे लोगों के सम्पर्क में आने का भी अवसर मिला है, जिन का कहना है कि भौतिकवाद या वेदान्त, मार्क्स के सिद्धान्त और मनु के सिद्धान्त में कोई अन्तर नहीं है। ऐसे लोगों से पार पाना मुश्किल है, क्यों कि उन की स्थिति का समझना बड़ा कठिन होता है।”^{१६} श्री राय जैसे महानुभाव भले ही ऐसे लोगों से माथापच्ची करना व्यर्थ समझे, पर यह निश्चय है कि हम ने भी ऐसे लोग देखे हैं, जो प्रचलित बहाव में इस तेजी के साथ बह जाते हैं कि उन्हें इस का ध्यान ही नहीं रहता और न वे उस पर ध्यान ले जाने की परवाह ही करते कि “हम कौन थे, क्या हो गये हैं और क्या होंगे अभी,” जैसा कि राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त ने अपने प्रसिद्ध ‘भारत-भारती’ काव्य-ग्रन्थ में लिखा है। हम यह भी कहने का दावा नहीं करते कि “भौतिकवाद या वेदान्त, मार्क्स के सिद्धान्त और मनु के सिद्धान्त

में कोई अन्तर नहीं है," और न यह कहते कि जो हम कहेंगे वह अचूक सत्य है, पर हाँ, हमें अपने विचार को प्रकट करने का अधिकार है, और पाठक को अधिकार है कि वह उसे माने या न माने।

हम विद्वान् तो हैं नहीं, पर यह बात सच है कि द्विर्गोण सघर्ष की वान भारत-तीय दर्शन में इतनी प्राचीन है और इतनी प्रचलित हो गई है कि आज किसी मामूली-मे-मामूली आदमी में भी जाकर पूछिये, तो वह भी यह कहेगा कि भली-बुरी, सुख-दुःखादि का विरोधी शक्तियों की लड़ाई का नाम ही ससार है। यह बात हमारी समझ में मध्यम-मसार के सभी प्राचीन साहित्य में मौजूद है। यह बात दूसरी है कि जन-साधारण उसे शास्त्रीय भाषा में व्यक्त न कर सके। मार्क्सवादी सम्भवतः यह कहें कि मार्क्स ने जिस द्विर्गोण सघर्ष की स्थापना की है उसमें और भारतीय दर्शन-शास्त्र-सम्मत द्वन्द्वात्मक तत्त्व में भेद है। भारतीय दर्शन व्यक्तिगत आन्तरिक गुणों के सघर्ष की बात करता है, न कि आर्थिक कारणों से उत्पन्न समाज में स्थित मनुष्य वर्गों के बीच होने वाले प्रत्यक्ष सघर्ष की। देखिये, जब ससार ही द्वन्द्वात्मक कहा जाता है, तब उस में आन्तरिक गुणों और बाह्य कर्मों, दोनों का समावेश हो जाता है, क्योंकि बाह्य कर्म आन्तरिक गुणों के उद्वेग में ही प्रकट हुआ करते हैं। ससार कहन से प्राकृतिक दृश्य, मनुष्य, मनुष्य-समाज आदि सब का भाव आ जाता है, इसलिए जब सृष्टि-भर के लिये एक सर्वव्यापी नियम बना दिया, तब वह आन्तरिक गुणों, बाह्य कर्मों, व्यक्ति, वर्ग, प्रकृति और समाज, सब के लिए लागू होता है। यदि सिद्धान्त व्यापक है, तो क्या जरूरत कि उसे सृष्टि की अलग-अलग शाखा के साथ डुहराया जाय। दर्शन-शास्त्र तो विस्तृत ज्ञान को सूत्रों के रूप में अथवा सार रूप में ही व्यक्त करता है। इमा मूर्खता की दृष्टि से ससार की समस्त-विरोधिनी शक्तियों का ज्ञान भारतीय दर्शन ने केवल दो शब्दों में, प्रवृत्ति-निवृत्ति अथवा प्रकृति-निष्कृति आदि कह कर भर दिया है। इन शब्दों का प्रयोग चाहे आप भौतिक-वाद और अत्मात्मवाद, दोनों क्षेत्रों के भावों को एक साथ व्यक्त करने के अभिप्राय में कर लीजिए, और चाहे केवल भौतिक क्षेत्र पर होनेवाली क्रियाओं को दर्शन के हेतु ही कर लीजिए। दूर क्यों जाते हैं? 'दुनिया' शब्द को ही देखिये। दो में ही 'दुनिया' शब्द बना है। यह तो मार्क्सवाद को मानना पड़ेगा कि भौतिक क्षेत्र में भी क्रान्ति तभी आती है, जब एक शक्ति के आतंक का हल्ला और उस के विरुद्ध दूसरी का उत्थान होता है। इसी को शास्त्रीय शब्दों में कहा जाय, तो यह कहेंगे कि जो प्रवृत्त शक्ति है, उसे निवृत्त किये बिना न तो विकास हो सकता है और न क्रान्ति ही। एक काल ऐसा आता है, जब प्रवृत्त शक्ति, वृद्धि की एक खास श्रेणी पर पहुँच जाती है, तभी से उस का हल्ला होने लगता है अर्थात् उस की निवृत्ति प्रारम्भ

हो जाती है। यही क्रान्ति की प्राथमिक सीढ़ी कहलाती है। मार्क्स स्वयं कहते हैं, जैसा कि हम इसी अध्याय में पहले कह चुके हैं, कि “वृद्धि की एक सास श्रेणी के आ पहुँचने पर समाज का उत्पादक शक्तियों और तत्कालीन उत्पादन के सम्बन्धों अथवा साम्प्रतिक सम्बन्धों में सघर्ष हो उठता है। तब फिर ये सम्बन्ध उत्पादक शक्तियों के वृद्धिकारक रूपों के बजाय ह्रासकारी जर्जर हो जाते हैं। वस, यही से सामाजिक क्रान्ति का काल प्रारम्भ हो जाता है।” इस कथन में इस बात की स्वाकृति है कि अमुक काल पर प्रावृत्तिक गति का निराकरण प्रारम्भ हो जाता है। यों तो प्रवृत्ति और निवृत्ति इन द्वन्द्वा का सदा एक साथ रहना स्वाभाविक नियम है, परन्तु कुछ काल तक एक का प्रधानता रहता है और दूसरे का गौणता और फिर गौण, प्रधानता को प्राप्त करने लग जाता है। यह चक्राकार नियम के अनुसार होता रहता है। इस प्रवृत्ति-निवृत्ति-सूचक क्रान्ति का हेतु ‘काल’ होता है, जिसका झलक गाँता में “कालऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः” कह कर लाई गई है, हालांकि वहाँ पर प्रसंग दूसरा था। इसी प्रकार एक दूसरे प्रसंग के समय “आवृत्ति और अनावृत्ति” का आना-जाना कह कर उसी काल-तत्त्व की प्रधानता बताई है। युग-युग में अर्थात् काल-काल में ये दाना वृत्तियाँ बदलती रहती हैं। चाहे वे एक ही व्यक्ति के ज्ञान्तरिक गुणों के रूप में रहे, या चाहे एक दूसरे के वाच-वाह्य रूप में, चाहे भौतिक क्षेत्र में हों या आध्यात्मिक क्षेत्र में, चाहे भौतिक क्षेत्र के अर्थशास्त्रिक क्षेत्र में हों चाहे राजनीतिक क्षेत्र में। मिल्टन का पैराडाइज लास्ट (Paradise lost), वाल्मीकि का रामायण, व्यास का महाभारत आदि ग्रन्थ, आखिरकार इन दानों विरोधियों वृत्तियों के सघर्ष को बताने के लिए ही तो लिखे गये हैं। फिर भी हमें इस बात को स्वाकार करना चाहिये कि मार्क्स ने एक निराले ढंग से आधुनिक परिस्थितियों का समाक्षण किया, और अनेक में से छाट-काट कर के केवल द्विवर्गीय सघर्ष के सिद्धांत का जा स्थापना

२९ गीता ११।३२ [अर्थ—“मैं लोको का नाश करने वाला बड़ा हुआ काल हूँ। इस समय इन लोको को नष्ट करने के लिये प्रवृत्त हूँ। नोट—लोक का सर्वसाधारण अर्थ होता है, क्षेत्र (domain)]

३०. देखो गीता ८।२३ से २७ तक [अर्थ—जिस काल में ‘आवृत्ति और अनावृत्ति’ होती है, उस को कहता हूँ। नोट—इन श्लोकों में आये हुए पद ‘पञ्मासा उत्तरायणम्’ और ‘षण्मासा दक्षिणायणम्’ रहस्यमय हैं, जिन से काल-परिवर्तन का भाव ही व्यक्त किया गया है, कोई काल-विशेष का नहीं। गांधीजी ने भी अपनी गीता की टीका (अनासक्ति योग) में ऐसी ही टिप्पणी दी है।]

की उस का महत्त्व विनिष्ट ही है। कहने को नौ कोई भी सिद्धान्त नये नहीं होते, क्योंकि वे प्रकृति के गर्भ में पहले से ही स्थित रहते हैं, पर उन को प्रकाशित कर के दिया देना ही विनिष्टता का लक्षण होता है। इसी दृष्टि से हम कह सकते हैं कि मार्क्स ने प्रवृत्ति-निवृत्ति-सूचक तत्त्व को काल-दशा-देश के अनुसार नवीन प्रकार से प्रकाशित कर दिया है। इसी तरह हम उस के डायलेक्टिक अर्थात् चक्रोत्थित तत्त्व के विषय में भी कहने का तैयार हैं, हालां कि हमारी नज़र में भारतीय प्राचीन दर्शन उस से भी चाली नहीं रहा।

चक्रोर्ध्व डायलेक्टिक और भारतीय प्रवर्तित चक्र

हम ने ऊपर यह बता दिया है कि मार्क्स ने डायलेक्टिक्स को गति के सामान्य सिद्धान्तों का विज्ञान कहा है, और लेनिन ने उसी गति को उठते हुए चक्राकार रूप की बताया है। अब हमें यह देना है कि क्या इस प्रकार की उठती हुई चक्राकार गति को हमारे देश का पहचान पहले से ही कभी किन्हीं दर्शन-शास्त्रियों ने कर पाई थी या कि सब से पहले-पहल मार्क्सवाद ने ही अपनी डायलेक्टिक्स के द्वारा उस का आविष्कार किया। हमारी अल्प मति के अनुसार हम यहाँ कहेंगे कि भारत के प्राचीन ऋषिया ने उसे बहुत पहले प्रकाशित कर दिया था। चक्राकार गति के सिद्धान्त की प्राचीनता के विषय में तो हम पहले कह चुके हैं। अब यदि आप गीता के अ० ३ श्लोक १६ को पढ़ें, तो आप को विदित होगा कि उस में लिखा है कि जो मनुष्य इस प्रकार के प्रवर्तित चक्र का अनुवर्तन नहीं करता, अर्थात् उसके अनुसार नहीं चलता, वह इन्द्रियों का विषय-सुख भोगी पापात्मा (इस नगर में) व्यर्थ जाता है।

“एवं प्रवर्तित चक्र नानुवर्तयतीह य ।

अपापुर्निन्द्रियारामो मोघ पार्थ स जीवति ॥”

इस श्लोक के पहले १४ वे और १५ वे श्लोक में सृष्टि क्रियाओं का चक्राकार रूप में चलते रहना बताया है। इसी सृष्टि-चक्र को इन १६ वें श्लोक में ‘प्रवर्तित चक्र’ कहा है। ‘प्रवर्तित’ शब्द में ‘वृत्त’ मूल शब्द है, जिस का अर्थ होता है ‘ढुलकते जाना’ (to roll on) या ‘घूमते जाना’ (to revolve on)। ‘वृत्त’ से ‘वर्तित’ बना है, जिस के माने हुए ‘घूमता हुआ’ या ‘चक्कर लगाता हुआ’। ‘वर्तित’ के पहले ‘प्र’ उपसर्ग है, जिस का अर्थ होता है ‘आगे को बटना’ (for-

गया है, इनलिये वह मनुष्य जीर मनुष्य-समाज के लिये भी लागू होता है। इतना ही क्यों, वह मनुष्य जीर समाज दोनों के हिताय न्यप्ट शिक्षण के रूपमें बताया गया है, जैसा कि तिलकजी ने भी कहा है। उन का कहना है कि यज्ञ शब्द ने मतलब चानु-वर्ण्य के सब कर्मों से है और यह बात न्यप्ट है कि समाज का उचित रीति में धारण-पोषण होने के लिये इस यज्ञ-कर्म या यज्ञ-चक्र को अच्छी तरह जारी रखना चाहिये, (दखा मनु १।८७) अधिक गया कहें, यह यज्ञ-चक्र आगे बीसवें शताब्दी में वर्णित लोक सभ्यता का ही एक स्वरूप है।^{१४} अब यदि यह देना है कि भारतीय दर्शन में प्रवर्तित चक्र का मिटान्त कितना प्राचीन है, तो गीता के काल का निदान करना पड़ेगा और फिर उपनिषद्-काल का, क्योंकि गीता में उपनिषदों का ही भार भरा है, यह सर्वमान्य है। तिलकजी ने गीता-ग्रन्थ के परिशिष्ट में आलाचनापूर्वक वर्तमान वैज्ञानिक बहिरग परीक्षाओं के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला है कि भगवद्गीता भागवत-ग्रन्थ पर प्रधान ग्रन्थ है और यह भागवत-धर्म, ईसाई नन् के लगभग १४०० वर्ष पहले प्रादुर्भूत हुआ, (और) "भागवत-धर्म का उदय है। चुरुन पर लगभग पांच सौ वर्ष के पञ्चात् अर्थात् ईसा के लगभग ९०० वर्ष पहले मूल भागवत और मूल गीता दोनों ग्रन्थ निर्मित हुए। तथा वर्तमान गीता का काल गालिकाहन शक के पांच सौ वर्ष पहले की उपेक्षा और कम नहीं माना जा सकता।"^{१५} इस से यह सिद्ध होता है कि जब तक गीता के तीसरे अध्याय के १४, १५ या १६वें श्लोक प्रक्षिप्त मिद्ध न किये जाय, तब तक यह मानना पड़ेगा कि प्रवर्तित चक्र का मिटान्त भारतीयों को कम-से-कम २५०० सौ वर्ष पहले अवश्य मालूम रहा होगा, हालांकि कुछ लोगों का तो यहाँ तक कहना है कि यदि हम उपनिषद् ग्रन्थों के रचना-काल का निरूपण आधुनिक श्रोत्रिप-नणित अथवा पाश्चात्य बहिरग परीक्षा-विधि के अनुसार न कर के पुरातत्त्व-ज्ञान के अनुसार करें, तो "हमारे वैदिक साहित्य के शिराभाग—उपनिषद् ग्रन्थों का रचना-काल गताविद्यो में नहीं गिना जा सकता।"^{१६} कई सहस्राब्दियों में गिनना पड़ेगा। गीता में प्रवर्तित चक्र के जतिरिक्त द्वन्द्व सधर्ष की भी चर्चा जगह-जगह पर प्रवृत्ति-निवृत्ति, दैव-जामुर आदि शब्दों के द्वारा आई है, वतिक यह कहिये कि कौरव-पाण्डव युद्ध ही द्विर्गीय युद्ध है, इसलिये प्रवर्तित रचना काल का निरूपण हो जाने पर यह निस्सकोच कहा जा सकता है कि भारतीयों

३४ गीता-ग्रन्थ, पृष्ठ ६५४ (बीसवें श्लोक से गीता के अ० ३, श्लोक २० में तात्पर्य है)।

३५ गीता ग्रन्थ, पृ० ५५८ और ५७०।

३६ कल्याण, उपनिषद्-अंक, ० १२०।

का विश्व में प्रसार होना, ये सब ऐसी घटनाएँ हैं, जो मार्क्सवादियों के इस विचार को ठेस पहुँचाती हैं कि डायलेक्टिक्स ही मानव-समाज का एकमात्र वैज्ञानिक सिद्धान्त है।

गांधीवाद में सत्य-पालन की प्रधानता

मार्क्स के सिद्धान्त और विधि में यदि नवीनता नहीं—केवल विशिष्टता है, तो वही बात हमें गांधी के सिद्धान्त और विधि के विषय में कहना है। गांधीजी ने स्वयं यह कई बार कहा है कि उन के सिद्धान्त नवीन नहीं हैं। उन्होंने तो एक-मात्र सिद्धान्त पकड़ लिया था 'सत्य का पालन' जो जत्यन्त प्राचीन काल से माना जाता है। चूँकि सत्य का पालन करना बड़ा कठिन होता है, और चूँकि कई बार यही समझ में नहीं आता कि सत्य क्या है और असत्य क्या है, इसलिये गांधीजी ने सत्य-पालन न कह कर सत्य के प्रयोग कहना ही उपयुक्त समझा है। सत्य के ये प्रयोग उन्होंने न केवल अपने वैयक्तिक, वरिष्ठ सामाजिक जीवन के हर क्षेत्र में किये हैं। सामान्यतः इन प्रयोगों का ही दूसरा नाम सत्याग्रह है, परन्तु आगे आप देखेंगे कि सत्याग्रह केवल उन्हीं प्रयोगों को कहा जाता है, जो असत्य अथवा सत्य-सम्बन्धी मतभेदों के समय सत्य की स्थापना के हेतु किये जाते हैं, अतः व्यापक दृष्टि से सत्याग्रह एक साधन अथवा विधि है, जिस के द्वारा गांधीजी अपने ध्येय, विशुद्ध सत्य या सत् को प्राप्त करना और कराना चाहते थे। इस के प्रतिपालन से ही मनुष्य और मनुष्य-समाज सुख-सम्पन्न हो सकते हैं, यह उनका निदान था। सत्याग्रह की विधि ही समाजोत्थान के लिये उन की एक विधि देन मानी जाती है। यों तो सत्य-पालन का नियम कोई नवीन नहीं है—हर देश के लोग हर समय उस की दुहाई देते चले आये हैं, पर जिस तरह गांधीजी ने उस को व्यापक रूप दिया, वैसा पहले कभी भी कहीं पर नहीं देखा-सुना गया। इसी दृष्टि में सत्याग्रह की विशिष्टता है। जिस प्रकार मार्क्स अपनी द्वन्द्वात्मक डायलेक्टिक्स के द्वारा समाज में क्रान्ति करना चाहता था, उसी प्रकार गांधी ने अपने सत्याग्रह-साधन के द्वारा समाज में क्रान्ति करना चाही, इसलिये अब हमें यह जानना चाहिये कि सत्याग्रह की उत्पत्ति कब और कैसे हुई, उसे कब करना चाहिये, उस को करने के अधिकारी कौन हो सकते हैं, और गांधीजी के तत्सम्बन्धी उल्लेखनीय प्रयोग कौन हैं।

गांधीवाद के सत्याग्रह की उत्पत्ति और व्याख्या

भाव किम प्रकार उठना और विकसित होता है, इस के विषय में पाठकों को छठवें अध्याय के प्रारम्भ में बताया गया है। हर प्रकट कार्य के पूर्व उस का एक

अदृश्य आन्तरिक रूप होता है, जिसे भाव या विचार कहते हैं। जब यह विचार कार्य रूप में परिणत होता है, तब उसे किसी नाम में कहने लगते हैं। यही नियम 'सत्याग्रह' के विषय में लागू हुआ। 'सत्याग्रह' शब्द की उत्पत्ति के पूर्व 'सत्याग्रह' का भाव गांधीजी के मन में उठा। यह कब उठा और उस का नाम सत्याग्रह कैसे पड़ा, इस के बारे में गांधीजी के शब्दों में ही हम देखेंगे। उन्होंने अपनी आत्मकथा में, जिस का नाम पहले 'सत्य के प्रयोग' (My Experiments with Truth) था, लिखा है कि "जोहान्सबर्ग (दक्षिण आफ्रिका) में मेरे लिये ऐसी रचना तैयार हो रही थी कि मेरी यह एक प्रकार की आत्म-शुद्धि मानो सत्याग्रह के ही निमित्त हुई हो। ब्रह्मचर्य का व्रत ले लेने तक मेरे जीवन की तमाम मुख्य घटनाएँ मुझे छिपे-छिपे सत्याग्रह के लिये ही तैयार कर रही थी, ऐसा अब दिखाई पड़ता है।

"सत्याग्रह शब्द की उत्पत्ति होने के पहले सत्याग्रह वस्तु की उत्पत्ति हुई है। जिस समय उस की उत्पत्ति हुई, उस समय तो मैं खुद ही नहीं जान सका कि वह चीज दरअसल क्या है।

"गुजराती में हम उसे 'पैसिव रेजिजस्टेंस' (Passive resistance) इस अंग्रेजी नाम से पहचानने लगे, पर जब गोरों की समा में मैंने देखा कि 'पैसिव रेजिजस्टेंस' का संकुचित अर्थ किया जाता है, वही निर्बल का हथियार समझा जाता है, उस में द्वेष के अस्तित्व की भी सम्भावना है और उस का अन्तिम रूप हिंसा में परिणत हो सकता है, तब मुझे उस शब्द का विरोध करना पड़ा, और भारतीयों के सत्याग्रह का सच्चा रूप लोगों को समझाना पड़ा—और उस समय हिन्दुस्तानियों को अपने सत्याग्रह का परिचय कराने के लिये एक नया शब्द गढ़ने की जरूरत पड़ी।

"परन्तु मुझे इस के लिये कोई स्वतंत्र शब्द सूझ नहीं पड़ता था, अतएव उस के नाम के लिये एक इनाम रक्खा गया और 'इन्डियन ओपिनियन' के पाठकों में उस के लिये एक होड शुरु कराई। इस के फलस्वरूप भगन लाल गांधी ने सत् + आग्रह = "सदाग्रह" शब्द बना कर भेजा। उन्हें इनाम मिला, परन्तु सदाग्रह शब्द को अधिक स्पष्ट करने के लिये मैंने बीच में 'य' जोड़ कर 'मत्याग्रह' शब्द बनाया, और फिर इस नाम से वह सत्याग्रह पुकारा जाने लगा।"^{१८}

उपरोक्त लेख से पाठकों को यह सहज ही समझ में आ जायेगा कि भारतीय साहित्य में—नहीं, भारतीय लोक वर्ग में—नाम-संस्कार को क्यो इतना महत्त्व दिया जाता रहा है कि विद्वान् पंडितों के परामर्श बिना नाम नहीं रखा जाता था। यह बात दूसरी है कि कालान्तर से उसी उपयोगी प्रथा ने अब एक साधारण बनावटी-

सा रूप धारण कर लिया हो। मनुष्य के नाम-संस्करण की अपेक्षा भावों का नाम-संस्करण अधिक कठिन और गभीर होता है। इसमें बड़े सोच-विचार की आवश्यकता होती है, क्योंकि भविष्य में 'शब्द' अथवा 'नाम' ही नाम के समान आश्रय देकर जनता को मूल भाव तक तैराकर ले जाने वाला होता है। अवे को लकड़ी जैसा सहारा 'नाम' का ही रहता है। इसीलिये भक्तों और भक्तों ने नाम की इतनी महिमा गाई है कि उसे वस्तु से भी अधिक कहा है। वस्तु और नाम के पारस्परिक सम्बन्ध के विषय में महाभक्त तुलसीदास ने रामायण के बालकाण्ड में प्रारम्भिक पृष्ठों पर जिस विवेकपूर्ण दार्शनिक ढंग से वर्णन किया है, वह अत्यन्त शिक्षाप्रद और पठनीय है। "नाम प्रभाव अपार" यह कहते हुए उन्होंने "कहँ नाम बड़ ब्रह्म रामते" "कहँ नाम बड़ रामते" इत्यादि एक से अधिक बार दुहराया है। "आन्तरिक मूल और बाह्य व्यवहार दोनों को जोड़ने वाला नाम होता है, जैसा कि तुलसीदासजी ने यह कह कर दर्शाया है— "अगुण सगुण विच नाम सुमाखी। उभय प्रबोधक चतुर दुभाखी।"

यदि भाव की पवित्रता और सादृश्यता को 'शब्द' में प्रतिबिम्बित करने की आवश्यकता नहीं होती, तो गांधीजी उपयुक्त नामकरण के लिये होड़ न कराते और मगनलाल गांधी को इनाम भी न दिया गया होता। तब फिर प्रश्न यह उठता है कि मगनलाल गांधी द्वारा बनाये हुए नाम 'मदाग्रह' में क्या खूबी है और गांधीजी ने उसके स्थान में 'सत्याग्रह' कहना क्यों उचित समझा। आत्म-कथा के उपरोक्त उद्धरण से इस का पता नहीं लगता, इसलिये उस के सम्बन्ध में हमें ही विचार कर लेना चाहिये। यह तो स्पष्ट है कि 'सदाग्रह' दो शब्दों का संयुक्त शब्द है, याने, सत् + आग्रह। यह भी हम नवे अध्याय में देख चुके हैं कि गांधीजी सत् को ही एकमात्र यथार्थ मानते हैं। वही पूर्ण, अनवच्छिन्न, मनातन, शाश्वत वस्तु है। वही पूर्ण, अविकृत, अलङ्घ्य वस्तु सासारिक पदार्थों के बीच में रहने के कारण हमारे दृष्टि-दोषवश इस प्रकार विकृत रूप में दिखाई देने लगती है, जैसे सूर्य बादलों से ढक-मुद जाता है या सुबह-शाम के समय लाल रंग का प्रतीत होता है, या कि स्फटिक पत्थर पर लाल-पीले आदि रंग की छाया पड़ने पर वह लाल-पीले आदि रंग का प्रतीत होने लगता है, इसलिये सासारिक पदार्थों से सम्बन्धित हो जाने के कारण जो प्रतीति हमें सत् की होने लगती है, वही सम्बन्धित सत् (Relative Truth) कहा जाता है, यदि इस सम्बन्धित अथवा अविच्छिन्न सत् को सत्य कहा जाय, तो गांधी-

३९ तुलसीकृत रामायण, बालकाण्ड, (क्षेपकरहित, १८वें दोहे से २७वें दोहे तक)।

मन में मत् और सत्य ये दोनों जड़ मित्र-भित्त अर्थवाची चिह्नित होंगे। यह भी निश्चय है कि गाधीजी इन पूर्ण मत् रूपा अवस्था का प्राप्त करने के लिये प्रयत्न-शील थे। उन की दृष्टि में सम्बन्धित सत्य का केवल उतना ही महत्त्व है कि वह पूर्ण मत् की ओर ले जाने के लिये तत्पर रहता है, केवल मत् यह है कि उस का अवलोकन और अनुशीलन निर्मल-मे-निर्मल हृदय में किया जाय। इसलिये, वह मार्ग या मापन, जिस में मत् के हेतु आग्रह हा, मदाग्रह रहा जाने योग्य है, परन्तु बहुत-से लोग आग्रह का अर्थ बहुत ठठ या जिद सम्मते हैं। कुछ लोग आग्रह उम अभिप्राय से करते हैं कि जिस में दूसरा पर उन की अनिच्छा रहने हुए भी किसी काम को करने के लिये दबाव पड़े, या कि वे उम काम को करने के लिये वाध्य किये जा सकें, परन्तु आग्रह शब्द में न तो एक ओर ठठ को स्थान है, और न दूसरी ओर दबाव को। उन में तो अपनी तथा दूसरी की आत्म-शुद्धि का भाव निहित है, जो मत्-प्राप्ति का दूसरा नाम है। 'आग्रह' का शब्दार्थ भी इसी बात को प्रकट करता है। उन का पदच्छेद होता है "जा+ग्रह"। 'ग्रह' के माने, गमी जानते हैं, 'पकड़ना' होता है। 'आ' उपसर्ग यदि (बुद्धि कियेओ का छोट) किसी किये के पहले लगाया जाता है, तो वह, 'निकटता' 'चहुँओर' अथवा 'उम ओर' के भाव का प्रदर्शन करता है। अतः मत् + आ + ग्रह (मदाग्रह) का अर्थ हुआ मत् को चहुँ ओर से पकड़ना अथवा मत् की ओर बढना या मत् के निकट पहुँचना।

तब फिर मन में यह मन्देह उत्पन्न है कि क्या कारण है कि गाधीजी ने 'मत्' में 'य' जोड़ कर 'मदाग्रह' के स्थान में 'सत्याग्रह' कर दिया, जब कि 'सदाग्रह' ही उन के भाव को भली-भाँति व्यक्त करता था। यह बात तो ही नहीं सकती कि गाधीजी ने यह परिवर्तन अकारण ही कर दिया हो। चूँकि उन्होंने अपने लेख में इस के कारणों का कोई उल्लेख नहीं किया, इसलिये हमी को उस का कारण बूझना चाहिये। हमारी समझ में निम्न कारणों में से एक या एक से अधिक हो सकते हैं—

(१) 'मदाग्रह' द्विअर्थीय हो सकता है—एक मत् + आग्रह, और दूसरा मदा + ग्रह।

भविष्य में यह दूसरा अर्थ मूल भाव को विलकुल उलट-फेर कर देनेवाला सिद्ध होता।

(२) हृदयाकर्षण और श्रवण-मुख जितना 'सत्याग्रह' शब्द में है, उतना 'सदाग्रह' में नहीं।

(३) साधारणतः लोग 'सत्' शब्द का प्रयोग नहीं करते, 'सत्य' का ही प्रयोग

करते हैं। भारतीय जनमाधारण तथा विदेशी प्रायः सभी लोग 'सत्' में अपरिचित हैं। इसलिये कदाचित् लोकप्रियता लाने के रणाल ने परिवर्तन किया हो।

(४) (अ) — 'सत्' पूर्ण-मत्य का भाव है। गांधीजी का कहना है कि जब तक हम शरीरवारी अर्थात् अहंकार-युक्त हैं—और अन्य अर्थात् निराकार नहीं हो गये हैं, तब तक इस मत् को नहीं पा सकते। वे कहते हैं कि "मैं तो पुजारी हूँ मत्य स्त्री परमेस्वर का ही" "मैं उद्योग कर रहा हूँ—आत्म-दर्शन, ईश्वर का साक्षात्कार मोक्ष का परन्तु जब तक इस मत्य का साक्षात्कार नहीं हो जाता, तब तक मेरी अन्तरात्मा जिसे मत्य सम्बन्धी है, उन्हीं काल्पनिक मत्य को अपना आवास मानकर, दीप-स्तम्भ समझ कर, उन के सहारे मैं अपना जीवन व्यतीत करता हूँ।" हर मनुष्य अपने काल्पनिक मत्य अथवा सम्बन्धित मत्य का सहारा ले सकता है, पर वह हो उस शुद्ध अन्तरात्मा ने निकला हुआ, जिन में राग और द्वेष न हो, अतः शक्य और अशक्य के दृष्टिकोण से ही सम्भवतः 'सत्याग्रह' कहा हो।

(ब) पहले जमाने में मत्य का प्रयोग व्यवहृत हुआ करता था, परन्तु गांधीजी की यह राय रही है कि जिस बात को एक आदर्श मान सकते हैं। उसे सब लोग कर सकते हैं। इसलिये मेरे (गांधी) के प्रयोग 'वानगी' तौर पर नहीं हुए और न बने रहे हैं।" खानगी तौर पर किये गये प्रयोगों के लिये भले ही मत् (पूर्णमत्य) शक्य कहा जा सके, परन्तु जन-माधारण के लिये नहीं।

(५) किन्ती मन्ना में 'य' प्रत्यय लगाने से जो नया शब्द बनता है वह मूल मन्ना का गुण, भाव या गुणमूचक होता है, जैसे पाठ में पाठ्य, वाद से वाद्य। इसी तरह सत् में जो 'सत्य' बना है उसमें मत् वस्तु का गुणभावन है। इसलिये निर्गुण-निर्वाकार 'मत्' का 'मत्य' सगुण-साकार रूप हुआ। चूँकि अहंकारयुक्त मनुष्य मात्र के लिये निर्गुण मत् के नाम पर कर्म करने की बात माधारणतः वेतुकी-सी और अमगत मालूम होती है, इसलिये सगुण सत्य का ही अनुशीलन करना श्रेयस्कर कहा जाता है। सगुण सत्य कहो, या सम्बन्धित मत्य, बात हमारी समझ में एक ही है, क्योंकि दोनों मूल मत् में अभिन्न होते हैं, केवल गुणों या परिस्थितियों की छाया-भावन में भिन्न प्रतीत होने लगते हैं, जैसा कि तुलसीदासजी ने उपरोक्त उद्धृत चौपाई "अगुण नगुण विच नाम मुमारी। उमय प्रबोयक चतुर दुमाखी।" में कहा है। बहुत सम्भव है गांधीजी ने भी मत् के दोनों निर्गुण और सगुण भावों पर एक

४१ आत्म-कथा, खंड १, प्रस्तावना पृष्ठ ४।

४२ आत्म-कथा, खंड १, प्रस्तावना, पृष्ठ ३ और ५।

४३ आत्म-कथा, खंड १, प्रस्तावना, पृष्ठ ३।

साथ विचार पहुँचाने के अभिप्राय से 'सदाग्रह' के स्थान में 'सत्याग्रह' पसन्द किया हो।

पूर्वकालीन सत्याग्रह का स्वरूप

(अ) सत्याग्रह के दो स्वरूप—हिंसात्मक और अहिंसात्मक—गांधीजी ने कहा है कि "मेरे प्रयोग में तो आध्यात्मिक शब्द का अर्थ है नैतिक, धर्म का अर्थ है नीति, और जिस नीति का पालन आत्मिक दृष्टि से किया गया हो वही धर्म है, इसलिये इस कथा (आत्मकथा) में उन्हीं बातों का समावेश रहेगा, जिनका निर्णय बालक, युवा, वृद्ध करते हैं और कर सकते हैं।" इस कथन से यह स्पष्ट है कि आत्म-स्वातन्त्र्य के आधार पर हर मनुष्य को भली-बुरी नीति के निर्णय करने का अधिकार प्राप्त है। वह समाज या राज द्वारा निर्णीत की हुई नीति का अनुपालन करने के लिये बाध्य नहीं है, यदि उक्त नीति को वह अपने निर्णयानुसार अनीति या अधर्म सम्झता है, तो इस सिद्धान्त के अनुसार पूर्वकाल में भी लोग अनीति का विरोध करते रहे हैं। इस विरोध का प्रदर्शन हिंसा और अहिंसा दोनों के द्वारा होता रहा है, और अभी भी होता जाता है। जब कभी दो पक्षों में लड़ाई या युद्ध होता है, तब दोनों पक्ष वाले सत्य या धर्म की आड़ लेकर अपने पक्ष का समर्थन किया करते हैं। इसी प्रकार के युद्धों की भरमार प्राचीन काल से आज तक चली आती है, परन्तु गांधीवाद के सत्याग्रह में, जो अनीति का विरोध-प्रदर्शन है, हिंसा को बिल्कुल स्थान नहीं है। इसलिये हमें तत्कालीन अहिंसा-भाव पर ध्यान रखते हुए पूर्वकाल के अहिंसात्मक सत्याग्रह पर ही दृष्टि डालना चाहिये, ताकि गांधीवाद के सत्याग्रह की विशेषता झलक उठे।

(ब) अहिंसात्मक सत्याग्रह—अक्सर यह कहा जाता है कि गांधीजी ने सामूहिक सत्याग्रह को जन्म दिया है, क्योंकि उन के पहले पुराने जमाने में वैयक्तिक सत्याग्रह के उदाहरण तो मौजूद हैं, पर सामूहिक सत्याग्रह के नहीं हैं। परन्तु, हमारी समझ में पुराने जमाने में भी कभी-कभी सामूहिक सत्याग्रह हुआ करता था, हालाँकि उस में और गांधीवाद के सत्याग्रह में भेद बहुत था। पूर्वकालीन इन्हीं वैयक्तिक और सामूहिक सत्याग्रह के कुछ दृष्टान्त अब हम पाठकों के सामने पेश करेंगे।

(१) आचार-दृष्टि से—

(१) कीटुम्बिक सत्याग्रह—हिन्दू समाज के कुटुम्ब में अभी भी जाकर देखिये

तो आप को कभी प्रवा विदेशी, जो जयन्त प्राचीन काग में चली जाती है। बुद्ध का यदि व्यक्ति यदि बिना प्रचार की ऐसी जनीति जाना है, जो नमस्तु बुद्ध अथवा बुद्ध के साथ व्यक्ति के लिए अहितकर हो, तो हमारे व्यक्ति उन के साथ सहयोग करना बन्द कर देते हैं। यह विशेषकर पति-पत्नी के बीच जबरन होता है, यहाँ तक कि एक दूसरे में प्रेमा बन्द कर देते हैं, एक दूसरे के हाथ का मोहन-पानी छोड़ देते हैं, तथा अन्य भी प्रकार के नमस्तु तोड़ देते हैं। इस प्रकार का अमहयोग नदी के लिये नहीं रहता। यह सुधार भावना में प्रेरित होकर अत्यन्त तन रहता है। उस में प्रत्येक कोय का नामा रहती है, तथापि वह जोय प्रेम-भावना में उनी प्रकार उत्पन्न होता है, जिस प्रकार माता-पिता, पुत्र-पुत्री पर स्नेहजन प्रेरित हो जाता करते हैं। साम्यजि नमस्तु-विच्छेद नहाने पाये इस अनिष्टाय में भी वह किया जाता है। इसे औद्युमिक नमस्तु कह जाय तो कोई हानि नहीं। नच पूछा जाय, तो गार्सवादी की मारी युनिताद इनी औद्युमिक जीवन पर रसी गई है, तैसा कि हम जागे देखेंगे। यहाँ पर इतना ही कहना बन है कि जय गांधीजी हाईस्कूल में पढ़ते थे, तब उन में एकस्मिन् लो कुमानि के कारण कुछ दोष आ गये थे। ये दोष उनकी पत्नी कन्स्टांस का बच्चे अपने ही थे। तब गांधीजी का कहना है "हम दम्पति में लड़का मन-भेद और मन-मुटाव हो जाया करता था।" गांधीजी के मन में एक दान और नमस्तु थी, और वह यह कि वे अपनी पत्नी पर पतिदेव की नता निद्व करने में लिये उसे अपने मन-मुआफिक कुमाना-फिराना चाहते थे। उस का जो परिणाम हुआ था, उसके विषय में उन्होंने नव १९३८ में मद्रास में दुनिग में आए हुए ईसाई राजनीतिज्ञों के सम्मुख वार्तालाप के समय कहा कि "जहिना का नवक तो मैंने अपनी पत्नी में ही उस समय सीखा है, जब मैंने चाहा था कि वह मेरी इच्छा के अनुसार ही चुन जाय। एक ओर तो, उन का निश्चय था कि वे मेरी इच्छा का दृष्टान्तपूर्वक प्रतिकार करती जायें, और दूसरी ओर वह भी था कि उन की इच्छा पर लादी गई मेरी मूर्खता के कारण जो उन्हें दुःख होना था, उसे वे चुपचाप सहन भी करती जायें। इन दोनों क्रियाओं का फल यह हुआ कि अन्त में मुझे शर्मिन्दा होना पड़ा और मैं अपनी उन मूर्खता में विमुक्त हो गया, जिस के कारण मैं मोचता था कि मेरा जन्म तो उन पर मान्य करने के लिये ही है। अतः मैं वही मेरी अहिंसा-पाठ की गुरु हुई। और जो कुछ मैंने दक्षिण अफ्रीका में किया, वह इसी नमस्तु-निग्रम

का केवल विस्तृत रूप था, जो उन्होंने सहज ही निज शरीर पर व्यवहृत किया था।”^{४६}

(11) सामूहिक सत्याग्रह—कौटुम्बिक सत्याग्रह के अतिरिक्त हिन्दू समाज में कुछ कुरीतियों के प्रतिकारार्थ एक प्रकार का सामूहिक सत्याग्रह और भी देखने को मिलता है। भारत प्राचीन काल से कृषि-प्रधान देश रहा है। इसलिये गोरक्षण उस की धर्म-नीति बनी चली आ रही है, अतः जो गौ-हत्या का दोषी होता है, वह न केवल जाति-व्युत्त कर दिया जाता है, बल्कि सारा दूसरा समाज भी उस का बहिष्कार कर देता है। इस बहिष्कार में उस के साथ होने वाले प्रायः सभी सामाजिक सम्बन्धों का विच्छेद कर दिया जाता है। यह बहुत प्राचीन प्रथा चली आ रही है। इस में अघ-विश्वाम और मूर्खता के कारण अनेक दूषण भी घस गये हैं, जैसे अल्प और क्षुद्र-जीवी बिल्ली, गिलहरी आदि जन्तुओं की हत्या हो जाने पर भी उस का दुरुपयोग किया जाने लगा। अपराधी के अतिरिक्त उस के निजी कुटुम्बियों का भी बहिष्कार होने लगा, और हत्या के समय अपराधी की मानसिक गति हत्या के सम्बन्ध में क्या थी, इस पर कोई विचार नहीं रखा गया। कालान्तर-वश यह भी हुआ कि उस में नीति-रक्षा की भावना के स्थान में घोर घृणा ने अड़्डा जमा लिया है, परन्तु इन दूषणों के रहते हुए भी उस में सत्याग्रह का बीज दिखाई देता है।

अन्यान्य देशों के इतिहास में भी समय-समय पर होने वाले सामूहिक सत्याग्रह के रूप दिखाई देते हैं। आक्रमणकारियों, राज्याधिकारियों, अथवा धर्मस्वेच्छा-चारियों के अत्याचारों ने जब-जब सत्य का गला घोंटा और मुर्तीति को त्याग कर धर्म को जलाया, तब-तब इतिहास बताता है, भयभीत लोगों ने धर्मरक्षार्थ इधर-उधर भगदड़ मचाई। उन में से कुछ लोग तो नीतिमय शान्ति की स्थापना ही जाने पर पुनः अपने देश को लौट आया करते थे और अधिकतर नये स्थान ही में बस जाया करते थे। ईसा के पूर्व पाचवीं सदी का एक दृष्टान्त है, जब कि यूनान (ग्रीस) के ‘पेट्रीशियन्स’ (गासक) वर्ग के लोगों ने शोषित और दलित ‘प्लीवियन्स’ वर्ग के लोगों की नाक में दम कर दिया, तब शोषित वर्गीय लोगों ने एकमत होकर देश-निष्कासन प्रारम्भ कर दिया। परिणाम यह हुआ कि पेट्रीशियन्स को उन्हें राजनीतिक और आर्थिक स्वत्व देने पड़े। हिन्दुस्तान में भी गांधी-काल के कुछ

^{४६} Mahatma Gandhi, (R. K.) P 147 (Article written by John S Hoyland, who based it on Harijan of December 10 to 24, 1938)

दिन पहले के ऐतिहासिक उदाहरण इस मार्क्सिक मत्याग्रह के मौजूद हैं। मन् १८२० में मैसूर राज्य की ननस्त प्रजा ने वहाँ के राजा की कुर्नीतियों में ऊब उठने पर अमहयोग के रास्ते में धारप्रतिकार किया।^{१३} और इन तरह विगप हेवर ने उल्लेख किया है कि अंग्रेजी राज्य ने परेधान होने के कारण वनाग्म के करीब तीन लाख मनुष्यों ने भी गांधी के बहुत पहले अमहयोग कर जाला था।^{१४} दूर क्यों जाते हैं, बंगाल-विभाजन के समय मन् १९०७ में विलायती माल को बहिष्कृत करने की लहर भी तो मार्क्सिक मत्याग्रह का ही रूप था।

गांधी के मनुस्मृत मत्याग्रह में परिचित हो जाने के कारण आज के लोग पूर्वकाल की उपरोक्त भयमान भगदड़ों को सम्भवतः मत्याग्रह न मानें, परन्तु जब हम यह देखते हैं कि अनृत्य का प्रतिनार कर नृत्य का ग्रहण करना ही मत्याग्रह का तात्पर्य है, तब हमें इस प्रकार की भगदड़ों को भी मत्याग्रह का रूप ही कहना पड़ेगा, भले ही वह उच्चस्तर का न हो—भले ही वह अमस्मृत (crude) हो।

(iii) वैयक्तिक मत्याग्रह—अब यदि मार्क्सिक मत्याग्रह से नजर माट कर हम व्यक्तिगत मत्याग्रह की ओर दृष्टि-पान करें, तो हमें एक नहीं लाखों, एक देश या जाति में नहीं, अनेक देशों या जातियों में उन के उच्च-मे-उच्च क्रांति के दृष्टान्त मिलने हैं। जिन लोगों ने अत्याचार को मिर नहीं नुस्सना और विरोधियों के द्वारा पीसे जाने पर, दीवाग्रे में चुने जाने पर, शरीर में कीली के ठोके जाने पर, हाथ-पैर चकनाचूर किये जाने पर भी मुँह में उफ तक न निकाली है, वे भला क्यों न देव-गण की योगी में आ सकने योग्य हों और क्यों न पूजा के पात्र बनें। नृत्य कहें या धर्म, उन का चमका ऐसा ही है, जो काटो और भूलियों को फूलों की सज ममन कर हमते-हमते शरीरान्त करा देता है। इस प्रकार के मत्याग्रहियों में अपने प्राण तक दे देने की नीवत कई कारणों से आया करती थी। कुछ व्यक्तिगत कारणों से प्रभावित हुए, तो कुछ ममाज-मेवा की भावना के कारण विरोधियों के कोप-भाजन बने। किसी ने मनुष्य-मेवा के हेतु अपने प्राण न्योछावर किये, तो राजा गिवि जैमो ने पशु-पक्षियों के स्वार्थ ही अपने प्राणों की बाजी लगा दी। गौरक्षा के लिए राजा दिलोप-जैसे आज भी सहस्रों हिन्दू अपनी जान हथेली पर रमे रहते

४७-४८ Dhawan's 'Political Philosophy of Mahatma Gandhi' के पृष्ठ २० और २४ पर दिये हुए दो उद्धरणों के आधार पर, जो दो रेवरेन्ड जे० जे० डोक की पुस्तक 'M K Gandhi, An Indian Patriot' (Natesan), और वार्ट डी० लिट० की 'Conquest of Violence' नाम की पुस्तक से लिये गये हैं।

संस्कृत शब्द 'ज्यायम्' का वाणीभेद है। उन का तर्क है कि यह ऐतिहासिक सत्य है कि कृष्ण और बुद्ध जीजस के पहले हुए। यह भी ऐतिहासिक सत्य है कि बौद्ध-धर्म का प्रचार पेलिसटाइन (फिलिस्तीन) आदि देशों में हुआ, और उसी के साथ ही साथ संस्कृत-संवादों, कृष्ण-वार्ता, एवं गीतान्वित तत्त्वज्ञान की भी चर्चा फैली।^{५०} जीजस की कथा पौराणिक है या ऐतिहासिक इस मतभेद पर सम्भवतः गांधीजी की दृष्टि ही आकर्षित नहीं हुई होगी। यदि कोई कुछ इस विषय पर उन से कहता तो हमारा विश्वास है, वे वही बात कहेंगे, जो उन्होंने हरिश्चन्द्र के बारे में लिखा है। वे कहेंगे "सम्भव है कि जीजस क्राइस्ट कोई ऐतिहासिक व्यक्ति न हो, पर मेरे हृदय में तो क्राइस्ट आज भी जीवित है।"

अब पौराणिक पुरुषों की बात छोड़ कर ऐतिहासिक और जीवित पुरुषों पर आ जायें, तो सर्वप्रथम गांधीजी के पिता कावा गांधी ही की याद आ जाती है। वे रियासत राजकोट (काठियावाड़) के प्रधानमंत्री थे। "वे राज्य के बड़े वफादार थे। एक बार एक असिस्टेंट पोलिटिकल एजेंट ने राजकोट के ठाकुर साहब का जपमान किया, तो उन्होंने उस का सामना किया। फलतः साहब विगड़ पड़े और कावा गांधी से कहा—माफी मागो। उन्होंने साफ इन्कार कर दिया। इस से कुछ घंटे के लिए उन्हें हवालात में भी रहना पड़ा, पर वे ठम-से-मस न हुए, तब साहब को उन्हें छोड़ देने का हुक्म देना पड़ा।" अपने पिता के इस निर्भय सत्य-भालन का प्रभाव गांधीजी पर अवश्य पड़ा होगा, तभी उन्होंने अपनी आत्म-कथा में उस का उल्लेख करना उचित समझा है। एक दूसरे स्थान पर गांधीजी ने कहा है "मेरे जीवन पर गहरा असर डालनवाले तीन आधुनिक मनुष्य हैं। रायचन्द्र भार्दे ने अपने मजीव मसर्ग में, टाल्सटाय ने "वैकुण्ठ तुम्हारे हृदय में है" नामक पुस्तक द्वारा, तथा रस्किन ने 'अन्टु दित लास्ट—'सर्वोदय' नामक पुस्तक से मुझे चकित कर दिया।"^{५१} पाठकों ने टाल्सटाय और रस्किन का नाम तो खूब सुना होगा, पर रायचन्द्र भार्दे के नाम में अपरिचित होंगे। ये रायचन्द्र भार्दे कवि, कुशाग्र-वृद्धि, चरित्रवान, जानी, सुनी-पढी हुई बातों को प्रायः जैसी-की-तैसी

५० देखो (१) 'Christ A Myth' by Thakur Kahan Chandra Varma (10th Edition, 1926), और (२) 'The Bible in India' translated in English from Portuguese in 1869 A D by M Tacolhat

५१ आत्म-कथा, खंड १, पृष्ठ १८।

५२ आत्म-कथा, खंड १, पृष्ठ १५९।

दुहरा देने वाले और आत्मदर्शन के प्रेमी थे। जब गांधीजी विलायत से वैरिस्ट्री पढ कर हिन्दुस्थान लौटे, तब २५ वर्ष के नवजवान रायचन्द्र भाई की उन से पहचान हुई। रायचन्द्र भाई एक दुकान के भागीदार और कार्यकर्त्ता थे। उन के विषय में गांधीजी ने लिखा है कि “जो मनुष्य लाखों के सोदे की बात कर के तुरन्त आत्म-ज्ञान की गूढ बातें लिखने बैठ जाता है, वह व्यापारी की श्रेणी का नहीं, बल्कि शुद्ध ज्ञानी की कोटि का है। X X X इसलिये रायचन्द्र भाई को मैं, यद्यपि, अपने हृदय का स्वामी न बना सका, तथापि उन का सहारा मुझे समय-समय पर मिलता रहा है।”^{५३} इस सम्बन्ध में अमेरिका निवासी अनारकिस्ट हेनरी डेविड थोरो (Thoreau) का नाम भी उल्लेखनीय है। १९वीं सदी में अमेरिका में गुलामी प्रथा कायम थी। थोरो ने उस का विरोध-प्रदर्शन करने के हेतु टैक्स देना बन्द कर दिया, जोर सन् १८४९ में उसीने पहले-पहल अपने इस कार्य को आज्ञा-भंग (Civil disobedience) सजा दी। इसलिये श्री धावन ने लिखा है कि “गांधीजी पर थोरो के वचनों और कार्यों का प्रभाव पड़ा”^{५४} हालाँकि गांधीजी का अहिंसात्मक आज्ञा-भंग और थोरो के आज्ञा-भंग के बीच बड़ी गहरी खाई है, क्योंकि ‘थोरो के विचारानुसार दोनों प्रकार का आज्ञा-भंग, चाहे वह अक्रियात्मक अवरोध (Passive resistance) हो, या क्रियात्मक अथवा हिंसात्मक अवरोध (Active or violent resistance) न्याय्य था।’^{५५}

(२) विचार-धारा की दृष्टि से—अभी तक हम ने उन सामूहिक और व्यक्तिगत सत्याचारों पर विचार किया, जिन्होंने गांधीजी के हृदय पर यहाँ-वहाँ से छाप मारी, जो अन्त में सत्याग्रह वस्तु बन गई, और फिर सत्याग्रह-शब्द के रूप में प्रकट हुई, परन्तु जिस प्रकार अन्य लोगों के जीवन-चरित्र अपने हृदय पर अंकित हो जाते हैं, उसी तरह अन्य जनो की वाणी अथवा वचनों का भी प्रभाव पड़ता है। इसलिये अब यदि वचन-प्रभाव की दृष्टि से देखें, तो यह कहा जा सकता है कि गांधी-मत के सत्याग्रह को जन्म देने और पोषण करने का सर्वप्रथम श्रेय है उन हिन्दू-धर्म-शास्त्रों और हिन्दू-मतावलम्बी गिण्ट जनो के वचनामृतों को, जिन से गांधीजी के माता-पिता प्रभावित थे, क्योंकि गांधीजी के शैशव-काल में उन के माता-पिता के वचनों का उन के हृदय पर सर्वसाधारण नियम के अनुसार, अज्ञात रूप से अवश्य प्रभाव पड़ता रहा होगा, भले ही वे विचार प्रत्यक्षत सत्याग्रह-वस्तु से सम्बन्धित

५३. आत्म-कथा, खंड १, पृष्ठ १५८-१५९ (विशेष रूप से जानने के लिये आत्म-कथा, खंड १, के पृष्ठ १५५ से १५९ तक पढ़िये) ।

५४-५५ Political Philosophy of Mahatma Gandhi, P 32

न रहे हो, परन्तु ज्ञात रूप से सब से प्रथम छाप गांधीजी के हृदय पर उस समय पड़ी, जब कि वे वात्सलाल मे पाठशाला मे गुजराती पढ़ने जाया करते थे। उन्होंने स्वयं रेवेरेन्ड जोजफ डोक के प्रश्न करने पर यह बताया था कि गुजराती की एक कविता है, जो मैंने स्कूल-विद्यार्थी की हैनियत मे वाल्यकाल मे याद की थी और जो मुझ से हमेशा के लिये चिपक गई है। उस कविता का यह अर्थ है—“यदि कोई मनुष्य तुम्हें पानी पीने को दे और उस के बदले मे तुम भी उसे पानी पीने को दों, तो यह कुछ नहीं है, यथार्थ सौन्दर्य तो उस मे है, जब बुराई के बदले भलाई की जाय।” गांधीजी ने कहा कि मुझ पर इस कविता का बड़ा गहरा प्रभाव पड़ा और तभी मे मैं उसे व्यवहृत रूप मे लाने के लिये प्रयत्न करता रहा हूँ।”^१ इसके बाद प्रभाव डालने वाले वचन हैं, वाइविल मे कथित ‘सरमन आन दी माउन्ट’ (Sermon on the Mount) अर्थात् ‘पहाड़ पर दिया हुआ धर्मोपदेश’। यह भी गांधीजी ने श्री डोक को वार्तालाप के समय बताया। जब उन मे यह कहा गया कि इन के पहले तो गीता ने आप को प्रभावित किया होगा, तो उन्होंने कहा कि “यद्यपि मैं गीता को जानता था तथापि मैंने उसका अध्ययन उस समय उक्त दृष्टिकोण मे नहीं किया था। यथार्थ मे न्यू टेस्टामेन्ट (New Testament—वाइविल का एक भाग) ही है, जिम ने यथार्थ रूप मे मुझ मे पैमिव रेजिस्टेन्स के औचित्य और मूल्य को जागृत किया है।

श्री भगवद्गीता ने तत्त्ववरी गहरी छाप लगायी और तत्पश्चात् टाल्स्टाय की पुस्तक ‘वैकुण्ठ तुम्हारे हृदय मे है’ (“The Kingdom of God is Within You”) ने उसे चिरस्थायी रूप दे दिया है।”^२

‘सरमन आन दि माउन्ट’ वाइविल के न्यू टेस्टामेन्ट का एक अध्याय है, जिस मे ईसा मसीह द्वारा कहे गये सर्वोच्च भाव व्यक्त किये गये हैं। ईसा मसीह के लिये गांधीजी के हृदय मे इतना गहरा स्थान था कि वे “उन्हे मत्थाग्रहियों का राजा कहते थे।” उन का यह भी कहना था कि “यदि माउन्ट पर दिया गया धर्मोपदेश उन के सम्मुख आये और उस का अर्थ उन्हे अपने ढंग से कर लेने दिया जाय, तो उन्हे अपने-आप को ईसाई कह लेने मे कोई हिचकन होगी।” “मारी ईसाइयत” उन का कहना है, “इसी धर्मोपदेश मे मरी है।” गाता और इस धर्मोपदेश मे केवल यह भेद है कि “जिम बात को गीता वैज्ञानिक सूत्रों के रूप मे कहती है, उसी को यह धर्मोपदेश स्पष्ट रूप से चित्रण करके बताता है” “ईसाई धर्म की विशेष देन है, जीता-जागता

५६ Speeches and Writings of M K Gandhi (Natesan & Co) P 129

५७ Speeches and Writings of M K Gandhi, PP 129 130

प्रेम। किसी धर्म में इतनी दृढ़ता में नहीं कहा गया कि 'ईश्वर प्रेम है', जितना कि ईसाई धर्म के न्यू टेस्टामेंट में कहा है।^{१५५} सम्भव है 'ईश्वर प्रेम है' (God is love) इस उक्ति से प्रभावित होकर गांधीजी ने 'ईश्वर सत्य है' यह उक्ति निर्धारित की हो, और फिर इस निर्णय पर पहुँचे हो कि "सत्य ईश्वर है" ऐसा कहना ही अधिक सही है।^{१५६}

गांधीजी पर गीता ने सत्याग्रह की गहरी छाप मारी, यह सुन कर पाठकों को आश्चर्य होगा। एक तो गांधीजी संस्कृत भाषा से, जिस में गीता लिखी गई है, अनभिज्ञ थे, और दूसरे गीता अर्जुन को युद्ध करने के लिये आग्रह करती है, जो हिंसा का प्रतीक होता है न कि अहिंसा का। यह तो निर्विवाद है कि गांधीजी के सत्याग्रह का प्राणाधार अहिंसा है, तब फिर यह कहना कि गीता ने सत्याग्रह की गहरी छाप मारी, अयुक्ताभास प्रतीत होता है, परन्तु ये दोनों तर्क निर्मूल हैं।

गांधीजी प्रारम्भ में संस्कृत नहीं जानते थे, यह बात ठीक है। इसलिये उन्होंने पहले-पहल गीता सन् १८८८-८९ में अरनाल्ड के द्वारा किये गये उस के अंग्रेजी पद्य-अनुवाद के रूप में उस समय पढ़ी, जब वे विलायत में वैरिस्ट्री पढ़ते थे। इस के बाद उन्होंने उसे दक्षिण अफ्रिका में थियासफी-भूत के मानने वाले कुछ मित्रों के संग में पढ़ी। इस तरह वह कभी-कभी गांधीजी को इतनी प्रिय हो गई कि वे नित्य प्रति उस का पाठ करने लगे, और फलतः उस का अधिकांश उन्हें कठाग्रहो गया। फिर हिन्दुस्थान में आने पर सन् १९२९ में कुछ मित्रों के आग्रह के कारण उन्होंने उस का अनुवाद गुजराती भाषा में किया, जो बाद में हिन्दी भाषा में भी छापा गया। इस अनुवाद का नाम उन्होंने 'अनासक्ति योग' दिया है। इस 'अनासक्ति योग' में गीता के श्लोकों का अर्थ मनुष्य-जीवन को धर्म्य व्यावहारिकता को लक्ष्य रख कर ही किया हुआ मिलता है, और डमी की प्रस्तावना में उन्होंने लोगों के उस भ्रम का निराकरण किया है, जिस के वशीभूत हो वे गीता को हिंसात्मक युद्ध की शिक्षा देनेवाली कहते हैं। गांधीजी ने इस प्रस्तावना में लिखा है कि "उस ने (गीता ने) मोक्ष और व्यवहार के बीच में ऐसा भेद नहीं रखा। बल्कि धर्म को व्यवहार में परिणत किया है। जो व्यवहार में न लाया जा सके, वह धर्म धर्म नहीं है, यह सूचना मेरी समझ से गीता में विद्यमान है। × × × गीता की शिक्षा को कार्य में परिणत

५८ उपरोक्त विभिन्न उद्धरण Pol Phil of Mahatma Gandhi के पृष्ठ २५-२६ के आधार पर दिये गये हैं, जिन्हें उक्त पुस्तक के लेखक ने अन्य पुस्तकों आदि से लेकर लिखा है।

५९ Gandhi's Beads of Wisdom, P I

करनेवाले को अपने-आप मृत्यु और अहिंसा का पालन करना पड़ता है। X X X परन्तु अहिंसा का प्रतिपादन गीता का विषय नहीं है। गीताकाल के पहले भी अहिंसा परमवर्मरूप मानी जाती थी। गीता को तो अनात्मविक्रि के मिद्वान्त का प्रतिपादन करना था। X X X परन्तु यदि गीता को अहिंसा मान्य थी जयवा अनात्मविक्रि में अहिंसा अपने-आप ही आ जाती है, तो गीताकार ने भौतिक युद्ध को उदाहरण के रूप में भी क्यों लिया ? गीतायुग में अहिंसा बर्म मानी जाने पर भी, भौतिक युद्ध एक बहुत माधारण वस्तु होने के कारण गीताकार का ऐसे युद्ध का उदाहरण लेते हुए सकोच नहीं हुआ और न ही मरता था।^{१५} अ इतना स्पष्ट वक्तव्य होते हुए भी कुछ लोगों ने उक्त प्रस्तावना में डबर-डबर के कतिपय वाक्यों को लेकर गान्धीजी पर यह दोष लगाया कि चूँकि वे अहिंसा को धर्मशास्त्रों का प्रतिपाद्य विषय बताते हैं, इसलिये उन्होंने महाभारत और गीता में वर्णित ऐतिहासिक घटनाओं वा चरित्रों को केवल काल्पनिक अलंकारमान कहा है और कृष्ण को जब्तारी पुरुष होने से इन्कार किया है।^{१६} व परन्तु इस प्रकार की आलोचना करनेवाला की आलोचनाओं में न केवल तर्कशून्यता ही है, बल्कि मान्यप्रदायिक हिन्दुत्व का उद्देश भी क्षलकता है, जो लेखक ने अपने दूसरे लेख में अन्यत्र बताया है।^{१७} (व) (१) इस से यह निश्चय हो जाता है कि अहिंसा का प्रतिपादन अत्यन्त प्राचीन काल से चला आता है और गीता एवं रामायण में वर्णित भौतिक युद्ध केवल उदाहरण के रूप में विद्यमान हैं। भौतिक युद्ध तो निषिद्ध कर्म है, इसलिये यदि वह रोकें से भी न रोका जा सके, तो उसे इतने कठिन नियमों से जकड़ देना चाहिये कि हिंसा की मात्रा कम-से-कम बर्ती जाय। यही कारण है कि वर्तमान काल में युद्ध-सम्बन्धी कुछ अमानुषीय कार्यों पर रोक रखी जाती है और महाभारत-काल में इस से भी अधिक प्रतिबन्ध रखे जाते थे, अतः मृत्यु और अहिंसा अटल सिद्धान्त हैं, जैसा कि पातञ्जलि कृत योग-दर्शन आदि में बताया गया है, और भौतिक युद्ध-रूपी हिंसा उन सिद्धान्तों को मिटाने वाले रोग।

५९ (अ) अनात्मविक्रि योग (गीता भाषानुवाद), पृष्ठ १८, १९, २० हिन्दी में)

५९ (व) कल्याण मासिक पत्रिका के अक्टूबर सन् १९४७ के अंक में १२८१वें पृष्ठ पर आत्मानन्द मुनि द्वारा लिखित लेख।

५९ (व) (१) यह लेख इस पुस्तक के प्रकाशित होते-होते लेखक की दूसरी पुस्तक 'कृष्ण और गांधी की अहिंसा' (किताब महल, इलाहाबाद) में छप चुका है।

इसके पश्चात् जब हम गांधीजी को प्रभावित करने वाली आधुनिक विचार-धाराओं में प्रवेश करते हैं, तब हमारे सामने प्रमुखतः तीन नाम आते हैं—थोरो, रस्किन और टाल्सटाय। थोरो के चरित्र के विषय में कहा जा चुका है। चरित्र से ही सम्बन्धित उस की विचारधारा थी। गांधी के पैसिव रेजिस्टेन्स का महत्त्व तभी समझ में आता है, जब हम उन की वताई हुई गुजराती की उस कविता का पाठ करते हैं, जिस में लिखा है 'बुराई के प्रति भलाई करना'। अंग्रेजी शब्द पैसिव रेजिस्टेन्स में अधिक-से-अधिक 'अक्रिय अवरोध' का भाव रहता है, न कि अपने आत्मबल (soul force) के आधार पर बुराई के बदले भलाई करने का। टाल्सटाय के वचनानुसार के विषय में भी ऊपर कहा जा चुका है कि उन की पुस्तक 'बैकुण्ठ अपने हृदय में है' ने गांधीजी के हृदय में सत्याग्रह की छाप अटल कर दी, परन्तु समाज का जीवन मुख्यतः आर्थिक स्थिति पर निर्भर रहता है। इस आर्थिक स्थिति को सत्याग्रह-विधि अथवा समुचित रूप से कार्य रूप में परिणत करने के लिये रस्किन की पुस्तक 'अन टू दि लास्ट' ने गांधीजी पर जादू-जैसा काम किया। उस के विषय में गांधीजी ने लिखा है कि "मेरे जीवन में यदि किसी पुस्तक ने तत्काल महत्त्वपूर्ण रचनात्मक परिवर्तन कर डाला हो, तो वह यही पुस्तक है। मैंने इस का गुजराती में अनुवाद किया था और वह 'सर्वोदय' के नाम से प्रकाशित भी हुआ। जो चीज मेरे अन्तर में बसी हुई थी, उस का स्पष्ट प्रतिबिम्ब मैंने रस्किन के इस ग्रन्थ-रत्न में देखा और इस कारण उस ने मुझ पर अपना साम्राज्य जमा लिया, एव अपने विचारों के अनुसार मुझ से आचरण करवाया।"^{११} रस्किन की उक्त पुस्तक से गांधीजी को रचनात्मक आर्थिक कार्य में विशेष सहायता प्राप्त हुई। उपरोक्त महानुभावों की उपरोक्त पुस्तकों के अतिरिक्त कुछ अन्य महानुभाव और पुस्तकें हैं, जिन्होंने गांधीजी की विचार-धारा को समुचित रूप से बहाने में योग दिया है। उन की सूची गांधीजी ने स्वयं अपनी पुस्तक 'हिन्द स्वराज' (Indian Home Rule) के परिशिष्ट में दी है। यह हमें मालूम है कि 'हिन्द स्वराज' सन् १९०८ में लिखी गयी थी। उस के लिखने का मूल उद्देश था आधुनिक काल में कही जानेवाली सभ्यता का प्रतिकार करना, घृणा के स्थान में प्रेम की भावना उत्पन्न करना, एव अहिंसात्मक सत्याग्रह के द्वारा स्वराज (अर्थात् प्रेममय नियन्त्रित राज) की स्थापना करना। उस समय दक्षिण अफ्रीका में उत्पन्न सत्याग्रह केवल दो वर्ष का ही नन्हा-सा बच्चा था। ऐसे समय पर परिशिष्ट में गांधीजी के द्वारा दी हुई लेखकों और पुस्तकों की

सूची विशेष महत्त्व की है, क्योंकि सूची के ग्रीष्मिक में उन्होंने खुद लिखा है कि 'हिन्द स्वराज्य' में व्यक्त किये गये भावों का अव्ययन करने के लिये नीचे लिखी पुस्तकें पढ़ी जायें। इससे निम्न होता है कि गांधीजी की न केवल सत्याग्रह-नीति पर, वरन् उन की अन्य विचार-गारा पर इन लेखकों का प्रभाव पड़ा था। वे ये है—

लेखक

पुस्तक

- (१) टाल्सटाय—(१) The Kingdom of God is within You (वैकुण्ठ तुम्हारे हृदय में है)
 (२) What is Art (कला किसे कहते हैं ?)
 (३) The Slavery of Our times (अपने समय की गुलामी)
 (४) The First Step (पहला कदम)
 (५) How shall We escape (हम कैसे बचें)
 (६) Letter to a Hindoo (हिन्दू को पत्र)
- (२) शेराड—The White Slaves of England (इंग्लैण्ड के गारे गुलाम)
- (३) कारपेन्टर—Civilisation, Its Cause and Cure (सभ्यता—उस का कारण और उपचार)
- (४) टेलर—The Fallacy of Speed (गति का मिथ्या ज्ञान)
- (५) ब्लौन्ट—(Blount) A New Crusade (नवीन धर्म-युद्ध)
- (६) थोरो—(Thoreau) (१) On the Duty of Civil Disobedience (निराक्रमणकारी आज्ञा-भंग के कर्तव्य पर)
 (२) Life without Principle (विना आदर्श का जीवन)
- (७) रस्किन—(१) Unto this last (इस अन्तिम तक, अथवा गांधी के शब्दों में, सर्वोदय)
 (२) A Joy For Ever (सदा आनन्द)
- (८) मेज़िनी—(Mazzini)—Duties of Men (मनुष्य के कर्तव्य)
- (९) प्लेटो—Defence and Death of Socrates (सुक्रात का पक्ष-मर्मथन और मृत्यु)
- (१०) मैक्स नारदौ—(Max Nordaw)—Paradoxes of Civilisation (सभ्यता के गोरखवन्दे)

लेखक

पुस्तक

- (११) नारोजी (Naraji)—Poverty and Un-British Rule in India
(हिन्दुस्थान में गरीबी और अनांग्रेजी राज्य)
- (१२) दत्त—Uneconomic History of India (हिन्दुस्थान का अनर्थिक इतिहास)
- (१३) मेन—(Maine)—Village Communities (ग्राम सभाज)
- (१४) एल्फ्रेड वेब (Alfred Webb)—इन के द्वारा किये गये सग्रह में से निम्न लेखकों के उद्धरण विक्टर काजिन (१७९२-१८६७), जे सेमूर के० एम० पी (सन् १८८३ का लेख), फ्रेड्रिक मेक्स-मुलर, एल० एल० डी०, कर्नल थोमस मुनरो, फ्रेड्रिक व्हान शिलीगिल, सर विलियम वेडरबर्न वार्ट, जे यंग, और अबी ए० जे० हुवाइस।^{६०}

इन चौदह विद्वानों के अतिरिक्त मेरी इच्छा होती है कि पन्द्रहवा नाम कविवर शैली का भी जोड़ देना चाहिये। यद्यपि गांधीजी ने उन का नाम इस सूची में नहीं लिखा है, तथापि उन्होंने सन् १९३८ में सत्तार के भिन्न-भिन्न भागों से आये हुए राजनीति निपुण ईसाइयों के बीच सत्याग्रह-सम्बन्धी वार्तालाप के समय उनकी "मास्क आफ अनार्की" (Mask of Anarchy अर्थात् राज्यविहीनता का रहस्य) नाम की कविता में से एक अंश का उद्धरण उपस्थित किया था।^{६१} वह उद्धरण हमने पुस्तक के अन्त में सूची न० १ में पाठकों के अवलोकनार्थ दिया है। उस का तात्पर्य वही है, जो गांधी के उन वाक्यों में व्यक्त है, जो उन्होंने ता० १३-४-१९४० को "राज्य-नीति अहिंसात्मक हो" इस पर अपने विचार-प्रदर्शन के समय कहा था। यदि कोई आक्रमणकारी राज्य पर बाबा कर दे, तो उन का कहना है—“लोगों को आक्रमणकारी की तोपों के सम्मुख पशु के तुण के समान नि शस्त्र होकर आ डटना चाहिये।”^{६२} तब परिणाम यह होगा। जैसा कि हम यथास्थान पर खुलासा करेंगे कि “आक्रमणकारी और उन का फौजीपन अन्त में पिघल उठेगा”।^{६३}

६० चूँकि उक्त लेखकों के विचारों को पढ़ने से यह ज्ञात होता है कि गांधी जी की आर्थिक, कोटुम्बिक, ग्रामोद्योग आदि की नीति उन लोगों की विचार-धारा के अनुसार है, इसलिये हम ने पाठकों की जानकारी के लिये पुस्तक के परिशिष्ट में सूची न० १ के अन्तर्गत उन विचारों का भी उल्लेख कर दिया है।

६१ Mahatma Gandhi (R K), P 146

६२-६३ Gandhi's Beads of Wisdom, P 76

शैली ने जंगल की उपमा देकर डमी भाव का प्रदर्शन किया है। सम्भव है कि गांधीजी ने सन् १९०८ में या उस के पहले उक्त कविता न पढ़ी हो। सम्भव है कि नवजात मत्पाग्रह के समय राज्य-विहीन समाज की कल्पना ही उन के मन में न उठी हो, या कि उठने पर उसने समुचित रूप न प्राप्त कर पाया हो, सम्भव है कि ऐसे समाज पर आक्रमण आदि का प्रश्न ही उन के मन में उपस्थित न हुआ हो, और सम्भव है कि उस समय कवि की कविता केवल भावुक आवेश समझी गई हो न कि व्यावहारिक, इसलिये शैली का नाम सूची में न आ सका हो, परन्तु इतना तो अवश्य प्रतीत होता है, कि सन् १९३८ तक उन्होंने शैली की उक्त कविता महत्वपूर्ण मान ली होगी, तभी तो मत्पाग्रह के प्रसंग के समय उस का उद्धरण किया होगा।

(३) व्यवस्था की दृष्टि से

(१) भारतीय व्यवस्थाएँ —

समाज-संशोधक के सामने पूरे समाज का दृश्य रहता है, इसलिये व्यक्तिगत आचार और विचार के जान लेने से काम नहीं चलता। चूंकि उस के मन में सामाजिक व्यवस्था को सुधारने की उत्कंठा रहती है, इसलिये उस ने ध्यान का तत्कालीन और पूर्वकालीन सामाजिक व्यवस्थाओं की ओर जाना स्वाभाविक हो जाता है। गांधीजी की दृष्टि भी इन व्यवस्थाओं की ओर गई। प्रधानतः ये व्यवस्थाएँ चार प्रकार की होती हैं, जैसा कि हम पहले देख चुके हैं। किम धर्म-व्यवस्था को गांधीजी ने अपनाया था, इस पर भी हम यथाचित प्रकाश पहले डाल चुके हैं। उन के जीवन पर मनातन हिन्दू-धर्म की छाप लगी, परन्तु वे ईसा की चलाई हुई व्यवस्था से भी काफी प्रभावित हुए, क्योंकि एक ओर तो उन्हें उस के और मनातन हिन्दू-धर्म के मूल सिद्धान्तों में असमानता नहीं दिखी, और दूसरी ओर उस में मानवी समाज-सेवा के लिये मर-मिट जाने तक का प्रण कूट-कूट कर भरा हुआ था। मनातन का अर्थ ठीक-ठीक जान लेने पर बौद्ध या जैन-धर्म उस में स्वतंत्र धर्म नहीं माने जाते। उन का श्रोत एक ही होने के कारण वे उस की शाखाएँ ही हैं, और इसलिये उन्हें बौद्ध सम्प्रदाय और जैन सम्प्रदाय भी कहा करते हैं। उन का महत्व इसी में है कि ग्राह्य-काल के समय भारतीय समाज में जो पूजा-अर्चन आदि के पाखण्ड और क्लिष्टता घेँस गई थी, जातियों की अधिकाधिक मख्या होने के कारण असामञ्जस्य और गति-ह्रास बढ़ रहा था, एवं यज्ञ-प्रथा के प्रतिपालन में जीव-हिंसा का प्रचार जारा से हो रहा था, उन सब के विरुद्ध उन्होंने आवाज उठाई और अहिंसा का पाठ पढ़ाया। जैन-मत यहाँ तक बढ़ गया कि छोटे-से-छोटे कीटाणु की हत्या न होने पाये, इसलिये उस ने खाने-पीने के पदार्थों को उपभोग में लाने के लिये भी कट्टर-से-कट्टर नियम बना डाले। इस तरह वह नियमों में

जकड़ गया, और प्रगतिशील व्यावहारिक क्षेत्र में निकम्मा सा बन गया। बौद्धों ने अहिंसा को अपनाया सही, पर उसे नैतिकता का ही रूप देकर रखा। जिस प्रकार मार्क्सवादी नीति को भौतिकता का मानसिक प्रतिबिम्बन कहते हैं, उसी प्रकार बौद्ध लोगों ने नीति का सम्बन्ध आत्मा से न जोड़ कर प्रकृति से ही जोड़ रखा है। इस तरह यद्यपि अहिंसा का सवक बौद्ध और जैन-धर्म से गांधीजी को मिला, पर उस में भी उन्हें दूषण मिले। इधर मुसलिम धर्म में भी उन्होंने अहिंसा और शान्ति स्थापना की भावना पाई, न कि तलवार की धार की, जैसा कि बहुत-से मुसलमान और अन्य लोग समझा करते हैं। इस धर्म का नाम यथार्थ में इस्लाम है, और 'इस्लाम' शब्द का अर्थ होता है 'शान्ति' 'संरक्षण' 'भक्ति'। हर मुसलमान मिलते समय जो 'अस-सलामाले कम' कह कर बन्दन करता है, उस का अर्थ होता है 'आप को शान्ति मिले'। 'इस्लाम' में 'इ' का उच्चारण लुप्त प्राय होता है और उसी के रूपान्तर 'मुसलमा' और 'सलाम' शब्द है। भाई-चारा, शान्ति-पाठ, दया-भाव, दुष्वृत्ति को सद्वृत्ति से वश में करना, धर्म-प्रचार केवल शान्तिमय उपदेश के द्वारा करना—ये बातें मुसलिम धर्म में भी उसी प्रकार मौजूद हैं, जिस प्रकार हिन्दू-धर्म और ईसाई-धर्म में, परन्तु इतिहास ने यह बताया कि ईसाइयों और मुसलमानों ने अपने धर्म-सिद्धान्तों का बहुत बुरी तरह से अतिक्रमण किया, जिस के फलस्वरूप खून की नदियां बही, जबरन, थोखे से या प्रलोभनों के द्वारा धर्म परिवर्तन कराये गये, तथा असहिष्णुता, विद्वेष और अशान्ति की ओर हिंसा की बाढ़ आई। परन्तु इसके विपरीत हिन्दू धर्म का प्रचार सदा शान्तिमय उपदेशों के द्वारा, अथवा पारस्परिक हेल-मेल, प्रेममय ससर्ग से हुआ है, यह उन्हें (गांधीजी को) ज्ञात हुआ। धर्म-असहिष्णुता और अहिंसा की व्यावहारिकता जिस प्रकार उन्होंने, हिन्दू धर्म में पाई-वह अन्य दोनों धर्मों में नहीं मिली। हिन्दुस्थान में विद्यमान इस प्रकार व्यावहारिक सस्कृति ने ही गांधीजी को सत्याग्रह-सिद्धि प्राप्त कराने में विशेष सहायता पहुँचाई है, यह इतिहासज्ञों को मानना पड़ेगा। यह तो निर्विवाद सत्य हो गया है कि गांधीजी के जीवन-कोष में विद्वेष को स्थान था ही नहीं, इसलिये उन्होंने उक्त धर्मावलम्बियों को सन्मार्ग पर लाने के लिये एक प्रधान मार्ग पकड़ा, और वह यह कि उन्होंने उन्हीं के धर्म-सिद्धान्तों और उन्हीं के धर्म-प्रवर्तकों की जीवनियों पर ईमानदारी से वर्तने के लिये उन्हें

६४ Pol Phil of Mahatma Gandhi, P 21, और भी देखो फुरान का मुहम्मदअलीकृत अंग्रेजी अनुवाद, पृष्ठ ५६, फुट नोट १, (और) नवाब अशगर हुसेन कृत अंग्रेजी पुस्तक 'ओ अल्लाह', पृष्ठ १-२.

उसी प्रकार आग्रह किया, जैसा कि वे हिन्दू-धर्माग्रहियों को उनकी दूषित प्रश्रितियाँ एवं उनमें प्रविष्ट बुरे रिवाजों को मिटाने के लिये हिन्दू-धर्म की माँग देने थे। कुमागियों को सम्मार्ग पर लाने तथा स्वकीय उत्थिति करने के लिये गाधीजी का यह तरीका, हमारी समझ में उस समय उनके हृदय में बड़ी गहराई के साथ अव्यक्त हो गया होगा, जब वे गीता-अध्ययन करने थे। “श्रेयान्स्वधर्मो विगुण पर धर्मान्मनुष्ठितान्” गीता का यह आदेश गीता में दा भिन्न प्रमत्ता के समय मिलता है। “धर्म-शब्द की व्याख्या ठीक-ठीक जान लेने पर उसमें आदेश की विनिष्टता का प्रकाश हो उठता है। मनावैज्ञानिक इस बात को भली भाँति जानते हैं कि यदि किसी को गलत राह पर चलने की आदत पड़ गई हो, तो उसे मृग-गया आदि पकड़ कर अथवा उसे दण्ड दे कर या किसी अन्य प्रकार से उस पर अपनत्व ठूसना वहीं रास्ते पर लाना कठिन होता है, परन्तु यदि उस के मन को ठेम न पहुँचाई जाय और प्रेममयी शान्ति में उसी की बात में ‘हाँ’ और ‘नहीं’ का सम्मिश्रण का उसके माय हादिक महानुभूति का प्रदर्शन किया जाय, तो वह थोड़े काल ही में आप का निरमिश्र बन जायगा। किसी वृत्ति में गठ-जग्न हो जाना आदत रहलात् है, जो एकाएक नहीं छूट सकती। जिस प्रकार दूसरों की आदत एकाएक नहीं छुटाई जा सकती, उसी प्रकार मनुष्य अपनी आदत को भी एकदम नहीं सुधार सकता। वह क्रमशः ही परिवर्तित हो सकती है। एकाएक निकाल फेरने के ढंग में उस में भिदी हुई रजभावना नहीं निकल पाती।” इसलिये गुणहीन होने पर भी स्वधर्म को अर्थात् अधिकृत कर्म को श्रेयस्कर कहा है, क्यों कि उस में क्रमानुगत विक्रम निहित रहता है।

सम्भव है गीता के इसी आदेश ने गाधीजी को इतना प्रभावित किया हो कि उन्होंने हर बात में भारतीय मस्कृति ही को अपनाया है। विदेशियों की चाल-ढाल अथवा व्यवस्थाओं आदि की नकल करना उन्हें पसन्द नहीं था, क्यों कि उस में उन्हें कोई श्रेय नहीं दिखाई देता था ? श्रेय दिखाई दिया उन्हें अपनी निजी व्यवस्थाओं में। उन को केवल आधुनिक परिस्थितियों के ढाँचे में बैठालने भर की जरूरत थी। जिस प्रकार वे भारतीय मनावैज्ञानिक धार्मिक व्यवस्था से प्रभावित हुए थे, उसी प्रकार उन पर प्राचीन भारतीय आर्थिक व्यवस्था का भी प्रभाव पड़ा। प्राचीन भारतीय आर्थिक व्यवस्था की निष्पक्ष इतिहास-ज्ञाताओं ने मुक्त-कण्ठ से प्रशंसा की है। वह है ग्राम-समाज पद्धति (The System of Village Communities)। प्रत्येक ग्राम की अर्थ-व्यवस्था और शासन-व्यवस्था प्रायः पूर्ण स्वतन्त्र थी। हर आदमी हाल-रोजगार

वाला था। वृद्ध-युवक-बालक, चाहे पुरुष हो या स्त्री, बेकार नहीं रहते थे। कर आदि का चुकौता उत्पत्ति के अनुपात से हुआ करता था। जीवन की आवश्यकताएँ ग्राम के कच्चे और पक्के माल से ही पूरी हो जाया करती थी। इसलिये आज आप गांधी की सर्वोदय योजना में उस रचनात्मक आर्थिक कार्य-क्रम को पाते हैं, जिस में ग्रामोन्नति की ओर विशेष लक्ष्य रखा है। ग्रामोद्योग और गृहोद्योग ही हर व्यक्ति को भर-पेट भोजन दिलाने का तरीका है। इस के बिना न तो बेकारी और भुख-मरी मिट सकती है और न पूँजीपति का विनाश हो सकता है। इसी प्रकार इन ग्राम-समाजों में छोटे रूप में सही—शासन और न्याय-व्यवस्था भी कायम थी। गांधीजी न तो यह चाहते थे कि अर्थ-व्यवस्था कुछ इन्ते-गिने उद्योगपतियों या पूँजी-पतियों के हाथ में सिमट कर रहे, और न यह ही चाहते थे कि राज्य-व्यवस्था केन्द्रित हो कर केवल राज-दरबार के हाथ की गुड़िया बनाकर रखी जाय। उन की सारी योजना थी कि आर्थिक और राजकीय व्यवस्थाओं का विकेन्द्रीकरण हो। यह भाव प्रधानतः उन के मन में भारत की उसी ग्राम-समाज-व्यवस्था से उठा, जिस के विषय में मार्क्सवादियों ने भी चर्चा की है, जैसा कि हम पूर्व में कह आये हैं। हम मार्क्सवादियों की इस बात को मान लेते हैं कि उस समय के मनुष्यों की आवश्यकताएँ अत्यन्त सीमित थी और इसलिये वह ग्राम-समाज-व्यवस्था आधुनिक मशीन-युग में उपयोगी नहीं हो सकती, जब कि मानुषिक सम्बन्ध-क्षेत्र बढ़ा विस्तृत हो गया है और जीवन के रहन-सहन में भी जमीन-आसमान का अन्तर आ गया है। इस बात को गांधीजी भी मानते थे, परन्तु बात तो प्रथा की है—उन सिद्धान्तों की है जिन पर वह प्रथा कायम थी। उन्हीं सिद्धान्तों को आधार मान कर गांधीजी ने प्राचीन प्रथा को नये ढाँचे में ढालना चाहा।

हम पहले कह आये हैं कि गांधी की समाज-योजना में न केवल धर्म, अर्थ और राज की ही व्यवस्थाएँ हैं, वरन् एक अंग और है जिस का उस में समावेग होना आवश्यक था। वह है पारस्परिक मेल-जोल की सामाजिक व्यवस्था। इस सम्बन्ध में भी उन के हृदय पर भारतीय रहन-सहन की प्राचीन काल से चली आई प्रथा का असर पड़ा और वह भी बड़ा गहरा असर। वह है हिन्दू-समाज का कौटुम्बिक जीवन और हिन्दू-समाज की वर्ण-व्यवस्था। आगे आप देखेंगे कि उनके राज्य-विहीन समाज का अस्तित्व इन्हीं दो सिद्धान्तों पर निर्भर है। सारे विश्व का मनुष्य-समाज यदि हिन्दुओं के सम्मिलित परिवार की बातों को अपना कर रहन लगे तो समाज-सम्बन्धी सारी कठिनाइयाँ हल हो जायँ। धृणा वा द्वेष मिट कर प्रेम का साम्राज्य हो, कोई भूखा न रह सके, एक दूसरे का संरक्षक और टस्ट्री बन जाय तथा बहु-संयुक्त हित के स्थान में सर्व-हित का सिद्धान्त कार्यान्वित दिखाई देने

(II) पाश्चात्य व्यवस्थाएँ

परन्तु उनका यह अर्थ नहीं कि पाश्चात्य देशों का इतिहास अहिंसात्मक व्यवस्थाओं में धूँल्य रहा है। हिंसा और अहिंसा ये दो वृत्तियाँ हैं, जो ममार में चली ही करती हैं, कहीं कोई कम और कहीं कोई ज्यादा। इसी निरन्तरानुसार पाश्चात्य देशों में भी अहिंसा-भाव उदयपटाता रहा है। इसलिये जब हम पाश्चात्य देशों में मध्यकालीन और आधुनिककालीन मन् १९०५ तक की कुछ ऐसी व्यवस्थाओं का उल्लेख कर देना मनुनामिव मम्सते हैं, जिन्होंने अहिंसा-प्रतिपादन के मार्ग को अपनाया था, क्योंकि गांधीजी का सवप्रथम नामाजिक मत्याग्रही प्रयोग मन्

१९०६ में हुआ था। इन व्यवस्थाओं में से गांधीजी पर किस का कितना प्रभाव पड़ा, यह हम उस समय तक नहीं कह सकते, जब तक यह न जान लिया जाय कि गांधीजी की दृष्टि किस पर कहा तक पहुँच पाई थी। ऐसी स्थिति में यही बेहतर है कि हम उन सब प्रमुख शाखाओं का उल्लेख कर दें, जो समय-समय पर अहिंसा-प्रतिपालन का प्रयत्न करती रही थी।

श्री धावन ने बताया है कि मध्यकाल में अलबीजेन्सेस (Albigenses), व्हौडूइस (Vaudois), लोलार्ड्स (Lollards), पौलिसियन्स (Paulicians), मनीशियन्स (Manicheans), वेल्डेनसेस (Waldenses), और मेंनोनाइट्स (Mennonites), नाम की सस्थाओं के लोग हर प्रकार के युद्ध और हिंसा का कट्टर विरोध करते थे।

फिर उन्होंने कहा है कि सोलहवीं सदी के मध्यकाल के लगभग अनवेपटिस्ट सम्प्रदायों के लोग थे, जैसे मेंनोनाइट्स (Mennonites), साइमोनियन्स (Simonians), सोसीनियन्स (Socinians), ब्राऊनिस्ट्स (Brownists), और डनकर्स (Dunkers)। ये लोग भी हिंसा का हर हालत में विरोध करते थे। उन्होंने राज्य सम्बन्धी कार्यों में भाग लेने में इन्कार कर दिया था क्योंकि वे कहते थे कि राज प्रमुखतः हिंसाप्राही होता है। इस के फलस्वरूप कई को अपनी जानें तक खो देनी पड़ी और कई को अमेरिका भाग जाना पड़ा।

इन के अतिरिक्त सन् १६६० में जार्ज फाक्स ने मित्रों की एक कब्रकर सोसाइटी की नींव डाली। इन का मूल सिद्धान्त यह है कि हर मनुष्य को अपने आन्तरिक प्रकाश के अनुसार चलने का अधिकार है, बाहरी दबाव या प्रभाव डालने की कोई आवश्यकता नहीं। ये लोग राजनैतिक कार्यों में भाग लेना दुग्न नहीं समझते थे, जैसा कि अनवेपटिस्ट्स सम्प्रदाय वाले किया करते थे। उन का ध्येय था कि राजनीति में ही रह कर उस को अहिंसात्मक बनाने का प्रयत्न करना चाहिये। रही बात युद्ध की, सो ये न तो उस में भाग लेते थे और न उस के किसी अन्य प्रकार से सहायक बनते थे, परन्तु उनका यह प्रयत्न अवश्य रहता था कि सन्धि और पचायतों के द्वारा लड़ाइयाँ बन्द कर दी जाया करें। इन लोगों ने सन् १६८२ में पेनिनसिलेविया (अमेरिका) में एक कालोनी (उपनिवेश) भी कायम की। उस का महत्त्व यह है कि उस का राजकीय कार्य बिना फौजी पल्टनों के चला। अमेरिका के आदिनिवासी रेडइन्डियन्स (Red Indians) और उन के बीच के सब झगड़े पचायत से निबटा लिये जाते थे, क्योंकि जब यह कालोनी बसाई गई थी तब यह तय हो गया था कि दोनों पक्षों के लोग परस्पर-प्रेम के आधार पर भाई-

चारा निवाहते हुए रहेंगे, परन्तु यह अहिंसात्मक राज्य-व्यवस्था केवल ७० वर्ष तक टिक सकी, क्योंकि एक ओर तो कालोनी के फ्रेच गवर्नर ने कालोनी के सर-हद्दी दगे दवाने के लिये फौजी उपायों का अवलम्बन किया और दूसरी ओर कालोनी में अन्य गौराङ्ग लोग आकर बसते गये, जिस के फलस्वरूप क्वेकर्स अल्पसंख्यक होते गये। क्वेकर्स की सत्तर वर्षीय छम राज्य-व्यवस्था से अहिंसात्मक राज्य-विहीन समाज की एक हलकी-सी झलक पाठकों के मानसिक पटल पर आ नकती है।

रून में भी दोखोबोर्स (Doukhobors) नाम का सम्प्रदाय था, जिस का अस्तित्व दो सौ वर्ष तक रहा। वे अहिंसा के बड़े भक्त थे। भोजन में वे केवल शाकाहारी थे, आचरणों के लिये उन्होंने बड़े कट्टर नियम बना रखे थे। ईश्वरी सत्ता को छोड़ वे किसी दूसरी सत्ता के अधिकार को स्वीकार नहीं करते थे, और हिंसा के किसी भी रूप से वे सहमत नहीं थे, परन्तु वे इतने सताये गये कि उन में से बहुतेरों को उन्नीसवीं सदी के अखीर-अखीर में अपना देश त्याग कर कनाडा भाग आना पड़ा। बाकी बचे हुएों को कम्प्यूनिस्ट लोगों ने तग किया, क्योंकि वे न तो फीज में भरती होने को तैयार थे और न सहकारी काश्तकारों करने को।

उन्नीसवीं सदी से लेकर अभी तक श्रमिकों की हड़तालें होती चली आ रही है। हड़ताल अनर्थों को रोकने का सामूहिक शान्तिमय प्रयास होता है। इन हड़तालों के अतिरिक्त दूसरे प्रकार के भी सामूहिक प्रयत्न हुआ करते थे जिन में हिंसा के द्वारा हिंसा का विरोध नहीं किया जाता था। उदाहरणार्थ उन्नीसवीं सदी के मध्यकाल में हंगरी के अन्तर्गत फ्रेमिसडकी के नेतृत्व में अहिंसात्मक लहर उठी, और मन् १९०५ में स्त्रीडन और नार्वे के समाजवादियों के बीच में पड़ जाने के कारण दोनों देशों के बीच में समझौता हो गया और उन के बीच होने वाली लड़ाई रुक सकी।^{१०}

पूर्वकालीन सत्याग्रह-रूप की संक्षिप्त समीक्षा

अब यदि हम गांधीजी के प्रवान सिद्धान्तों की सगति पर ध्यान रखते हुए

६७ पाश्चात्य देशीय उपरोक्त व्यवस्थात्मक दृष्टान्तों का उल्लेख हम ने श्री धवन कृत Political Philosophy of Mahatma Gandhi के प्रथम अध्याय के पृष्ठ २९, ३०, ३१ और ३९ के आधार पर किया है और श्री धवन ने स्वयं उन का उल्लेख अन्यान्य आधारों पर किया है, जिन का देना हमारे लिये आवश्यक नहीं है।

पूर्वकालीन सत्याग्रह की स्थिति पर एक बार चलती नजर डाल ले, तो आगामी पाठ के समझने में सुगमता होगी। भूतकालिक घटना-क्रम का योग-फल ही वर्तमान कहाता है, यह बात बहुधा भुला दी जाती है? इसलिये विस्मृति-वश लोग यह समझ लिया करते हैं कि अमुक घटना चमत्कार है, अकस्मात् है, ऐसा पहले कभी नहीं हुआ, इत्यादि। इसी प्रकार के लोग इधर-उधर की कुछ अनर्गल बातों को जोड़ मिला कर गांधीजी के सत्याग्रह-सम्बन्धी प्रयोग को चमत्कार कहने लगे, परन्तु उनमें न तो चमत्कृति ही है और न आकस्मिकता। अगर कुछ है, तो ऐतिहासिक क्रम-सूत्र की अपूर्णता आगे बढ़ाना। यदि नवीन असाधारण ढंग से पुराना कार्य-क्रम आगे बढ़ाया जाना चमत्कार कहा जाय, तो गांधीजी की सत्याग्रह-विधि निस्सन्देह चमत्कृति कही जाने योग्य है, अन्यथा वह विशिष्ट ही कही जायगी। उस में विशिष्टताएँ क्या हैं, यह हम आगे बतायेंगे। यहाँ केवल इतना ही कहना आवश्यक है कि सत्ता में हिंसा और अहिंसा इन दोनों वृत्तियों का सघर्ष बहुत पुराना है। कभी और कभी एक जोर पकड़ती है, तो कभी और कभी दूसरी। गांधीजी अपने स्वभाव वा संस्कृति के अनुसार अहिंसा-मार्ग पर चल निकले। उन्होंने उस अहिंसा-मार्ग पर चलने वाले पूर्वजों की चाल की परख की, और देखा कि समाजोन्नति के हेतु उस में कुछ झुटिया है, उन्हें सुधारना होगा। उन्हें यह भी दिखाई दिया कि हिंसा-वृत्ति का तूफान इस वेग से चल रहा था कि यदि वह न रोका गया, तो अहिंसा नेस्तनाबूद हो जायगी। इसलिये जिस तरह मार्क्स ने पूँजीपतित्व की विरोधिनी तत्कालीन प्रचलित ढुलमुल यकीन तथा मिश्रित भावमयी समस्याओं और विचार-धाराओं को प्रतिक्रियावादी कह कर केवल द्विवर्गीय सघर्ष की स्थापना कर उसे विश्वव्यापी बनाने के लिये जोर दिया, उसी प्रकार गांधी ने यह निश्चय किया कि अहिंसा तभी अहिंसा हो सकती है, जब उसमें हिंसा का मिश्रण किसी भी प्रकार का न हो, न तो कायिक हिंसा हो और न मानसिक ही। विशुद्ध अहिंसा ही हिंसा का नाश कर सकता है, और यह भी तभी हो सकता है, जब अहिंसा की लहर विश्व-व्यापिनी होकर हिंसा को सब ओर से निगल जाय। इसीलिये गांधीजी ने उन सब लोगों और व्यवस्थाओं का विरोध किया, जो देश और विदेश, मित्र और शत्रु, आक्रमण और संरक्षण, आदि द्वन्द्वात्मक भावों से प्रेरित होकर अहिंसा की व्याख्या करते समय उस में हिंसा का मिश्रण करते थे, और इस प्रकार की मिश्रित अहिंसा को नैतिकता का जामा पहनाकर न्यायोचित और धार्मिक कहते थे। गांधीजी ने देखा कि लोग बहुधा कायिक हिंसा ही को हिंसा समझते हैं। मानसिक हिंसा की ओर उन का ध्यान जाता ही नहीं था, इसलिये उन्होंने मन-बुद्धि-आत्मा की शुद्धि की ओर जन-चित्त को खींचने के प्रयत्न किये, क्योंकि शारीरिक कर्म, आखिर-

कार मानसिक और आत्मिक गति पर निर्भर रहते हैं। उन्हें मसार मे व्याप्त दुःख का मूल कारण यह मालूम हुआ कि व्यवहार मे एकत्व अथवा समानत्व का अभाव था। एकत्व का पुजारी दूसरे को दूसरा समझता ही नहीं। तब फिर उस की दृष्टि मे यदि कही दाप दिखाई देता है, तो उसे वह अपना ही दोष समझता है। वायु एक है—एक ममान है। यदि एक स्थान पर वह फूलों और इत्रों की सुगन्ध से महकती है, और दूसरे स्थान पर मलादिके कारण दुर्गन्ध फैलाती है, तो क्या दोनों स्थान की वायु एक दूसरे को बुरा-मला कह कर लड़ने जगड़ने लगती है? नहीं, वायु तो एक है, केवल स्थान दो है, इसलिये यदि दुर्गन्ध कहीं से आनी है, तो स्थानीय परिस्थितियाँ दोषी हैं न कि वायु। सुगन्धयुक्त वायु तो यह कहती है कि अगर कहीं वायु का भाग दुर्गन्धयुक्त प्रतीत होता है, तो उसका कारण मैं ही हूँ, क्योंकि मैं अपने मे व्याप्त सुगन्ध को वहाँ तक नहीं पहुँचा पाई। यदि मैं इतनी पवित्र, शुद्ध, सुगन्धमय हो जाऊँ कि मेरी प्रबल महक वहाँ तक पहुँच सके तो उस की दुर्गन्ध मिट कर वह भी सुगन्धमय हो जायगी। वस, गांधीजी का अहिंसा भाव इसी तर्क पर निर्भर है, क्यों कि मन-बुद्धि-आत्मा वायु से भी अधिक सूक्ष्म और व्यापक है। इसलिये गांधीजी ने दूसरे को दाप से मुक्त किया और अपने-आप को एव परिस्थितियों का दापो बनाया। अतः परिस्थितियों मे परिवर्तन करना और अपने मे अधिकाधिक पवित्रता लाना यही गांधी के सत्याग्रह का काम है। जब मनुष्य अपनी आत्मा मे सब को, और सब की आत्मा मे आप को जान लेता है तब उस के पास वृणा का अश-मात्र भी नहीं फटक पाता। गांधीजी जानते थे कि इन खयाली पुलावों से तो समाज की उन्नति हो ही नहीं सकती। ऐसे खयाली पुलाव तो बहुत पहले से पकते चले आ रहे हैं, और इक्के-दुक्के डवर-उबर कभी-कभी कुछ व्यक्तियों ने उस के हेतु अपने प्राणों की बाजियाँ भी लगा दी है, तथा कुछ सामूहिक मस्याओं ने अपने-अपने निर्देशों के अनुसार कठिन-मे-कठिन तपस्याएँ की और त्याग भी किये हैं, परन्तु बिखरे हुए उपाय उपयुक्त मिद्ध नहीं हो सके। वे न तो भेद-भाव को मिटा सके और न बेकारी भूखमरी को, जो भेद-भाव का प्रकट स्वरूप ही है। जब इस असफलता का कारण ढूँढा तो गांधीजी ने पाश्चात्य और पूर्वीय अहिंसात्मक व्यवस्थाओं को दो प्रकार ने अपूर्ण पाया। एक तो उन का प्रयोग-क्षेत्र सकीर्ण था, और दूसरे वे हिंसा से मिश्रित थी। पूर्वकालीन इन्हीं दो त्रुटियों को मिटा कर एकत्व लाने के लिये गांधीजी ने अहिंसात्मक सत्याग्रह के भाव को जगाया। इस की व्यावहारिकता पर आगे ही यथास्थान पर विचार किया जा सकेगा। फिलहाल हमे सत्याग्रह साधना पर ही विचार करना है, जो उस व्यावहारिक क्षेत्र तक पहुँचा सकती है।

सत्याग्रह शब्द की नवीनता और उस का पूर्व-क्रम

ऊपर के लेख में हमने सत्याग्रह और अहिंसा शब्दों का प्रयोग किया है। पाठक इस बात को न भूले कि जो भाव उन में आज, गांधीजी के कृत्यों के कारण, अंत-प्रोत है, वह उस समय नहीं था। अहिंसा शब्द तो पहले से ही भाषा-कोश में विद्यमान था, परन्तु सत्याग्रह शब्द पहले कोश में था ही नहीं। यह एक नया शब्द है, जिसने साहित्यिक भण्डार को और भी अधिक सम्पन्न कर दिया है। साहित्य के लिये गांधीजी की यह एक विशेष देन है, इसलिये ऊपर जहाँ कहीं उन शब्दों का प्रयोग हुआ है, वहाँ उन का वहीं अर्थ ध्यान में रख कर पढ़ना चाहिये, जो उस समय के लोग समझते थे। बात यह तो है ही नहीं कि गांधीजी के अन्तःकरण में जो ही सत्याग्रह का भाव उठा त्योही उस का नाम सत्याग्रह रख दिया, यह हम पहले कह चुके हैं। भाव उठने के कई दिन बाद सत्याग्रह नाम पड़ा, और वह भी तब जब उस के दो-चार दूसरे-दूसरे नाम रखे जा चुके थे। भावार्थ यह है कि यदि हम यह कहें कि सत्याग्रह नाम भी पूर्व नामों का विकसित रूप है, तो कोई हानि न होगी। सत्याग्रह नाम-संस्करण होने तक जितना समय व्यतीत हुआ, उस में सत्याग्रह भाव का उल्लेख दूसरे नामों द्वारा किया जाता था। उस का एक मूल कारण यह था कि सत्याग्रह-भाव की उत्पत्ति दक्षिण अफ्रिका में अंग्रेजों के कुकृत्यों के कारण हुई। उन से जब संघर्ष उठा, तो स्वाभाविक था कि वे ही उस का कुछ नाम रखते, क्योंकि इतिहास की साक्षी पर यह कहा जा सकता है कि जब-जब किसी सत्ता के विरुद्ध कोई आन्दोलन उठा करता है, तब-तब वही सत्ता उस को कोई तानाकशी का नाम दिया करती है और फिर अक्सर उसी को आन्दोलन पक्ष के लोग भी अपना लेते हैं। इसके बाद वह सर्वसाधारण में बड़े मजे से चल निकलता है। राजनीतिक नामों की रचना का रहस्योद्घाटन इसी में निहित है।^{१८} यही रहस्य सत्याग्रह शब्द की उत्पत्ति के पूर्व हुआ था। जब सन् १८९३ में दक्षिण अफ्रिका में पहले-पहल गांधीजी ने नेटाल की राजधानी मेरिट्जबर्ग स्टेशन पर अपने प्रति किये गये अन्याय का अपने नये तरीके से प्रतिरोध (resist) किया, तब उस तरीके के प्रतिपक्षी लोग उसे इधर-उधर पसिव रेजिस्टेन्स (Passive resistance—अक्रिय प्रतिरोध) कहने लगे। चूँकि अंग्रेजी भाषा में ही अंग्रेजों से वार्तालाप या पत्र-व्यवहार करना पड़ता था, इसलिये उसी शब्द का इस्तेमाल गांधीजी और उन के अनुयायी न

६८ मुझे स्मरण पड़ता है कि कुछ काल पूर्व इस विषय पर आचार्य कृपलानी का एक सुन्दर लेख उन के पत्र 'विजिल' में अथवा 'अमृत बाजार पत्रिका' में निकला था।

केवल अंग्रेजी भाषा ही में, वरन् अन्य हिन्दुस्थानी भाषाओं में भी, बोल-चाल के समय में लगे, परन्तु जब यह देना कि पैसिव रेजिस्टेन्स शब्द के द्वारा गान्धीजी का भाव ठीक-ठीक व्यक्त नहीं हो पाता, जैसा कि हम गान्धीजी के कथन का उद्धरण देकर पहले कह आये हैं, तो उन्होंने कभी-कभी उस की वजाय 'सिविल डिस्ओबेडियेन्स' (civil disobedience) शब्द कह कर, और उस की मदद लेकर अपने भाव को सम्झाना प्रारम्भ किया। यह 'सिविल डिस्ओबेडियेन्स' शब्द नवम्बर १८४९ में अमेरिका के प्रसिद्ध अनारकिस्ट (अराजक) हेनरी डेविड थोरो ने उस समय ईजाद किया था, जब वह अमेरिका-सरकार ने गुलाम-प्रथा को मिटा डालने के लिये लड़ रहा था, जैसा हम पहले कह आये हैं। परन्तु गान्धीजी जब दक्षिण अफिरा में अपने जर्म को सम्झाने के लिये 'सिविल डिस्ओबेडियेन्स' का शब्द प्रयोग करने थे, तब उन का मतलब थोरो के द्वारा ईजाद किये हुए 'सिविल डिस्ओबेडियेन्स' से नहीं होता था। थोरो के 'सिविल' (Civil) शब्द के जन्तगत दोनों भाव अक्रिय (passive) और सक्रिय (active) रहते थे, अर्थात् वह दोनों अक्रिय और सक्रिय प्रतिरोध का पक्ष समर्थक था, इसलिये थोरो के शब्द का भाषार्थ यदि 'असामर्थिक आज्ञा-भंग' करें, तो कदाचित ठीक हो, क्योंकि 'सिविल' शब्द 'मिलिटरी' (Military सामरिक) शब्द का विपरीतात्मक है। परन्तु गान्धीजी का भाव इन ने कही अक्रिय अहिंसा की ओर ऊँचा उठा हुआ था। वे केवल अक्रिय भाव को व्यक्त करना चाहते थे। इसलिये वे कभी 'पैसिव रेजिस्टेन्स', कभी 'सिविल डिस्ओबेडियेन्स', कभी 'पैसिव सिविल डिस्ओबेडियेन्स', (Passive Civil Disobedience-अक्रिय आज्ञा-भंग), कभी 'सिविल रेजिस्टेन्स' (Civil resistance-नानुनय प्रतिवध या सक्रिय प्रतिरोध), और कभी अन्य प्रकार ने कह कर अपने अहिंसात्मक भाव का प्रदर्शन करते थे, परन्तु इतने पर भी जब भाव की पूर्णता नहीं दर्शाई जा सकी, तब अपनी भाषा में ही 'नत्याग्रह' शब्द की नई गटना की गई, जैसा पहले कह आये हैं। नत्याग्रह का विशेष सम्बन्ध अहिंसात्मक असहयोग से है, यह आप आगे देखेंगे। असहयोग शब्द की उत्पत्ति कब और कैसे हुई, वह भी आप को आगे बताया जायगा।

सत्याग्रह की दो परिभाषाएँ

साहित्य में सत्याग्रह शब्द के सम्मिलित होने के पूर्व उस का बहुत कुछ भाव सत्य-चालन, सत्य-धर्म, सत्य-रक्षण, आदि शब्दों द्वारा व्यक्त किया जाता था। अब जब कि वह साहित्य-क्षेत्र में स्थान पा चुका है, तब अन्य शब्दों के समान उन के भी दो अर्थ हो सकते हैं—एक शब्दार्थ और दूसरा भावार्थ। शब्दार्थ की दृष्टि से यदि

सत्याग्रह की परिभाषा की जाय, तो कहेंगे कि 'सत्याग्रह' एक ऐसी साधना है जिसके द्वारा सत्य-धर्म की रक्षा करने के हेतु आग्रह किया जाता है, परन्तु यदि गांधीजी के भाव को सम्मुख रख कर उसकी परिभाषा करें तो कहेंगे कि 'सत्याग्रह' एक ऐसी अहिंसात्मक वैज्ञानिक साधना है जो स्वपक्ष (subject) और परपक्ष (object) दोनों की आत्मशुद्धि करती हुई उन्हें सत्य-मार्गी बनाती, और फलतः सत्य के आधार पर समाजोन्नति में योग देती है। मूल भाव की दृष्टि से सत्याग्रह शब्द में यद्यपि अहिंसा का भाव ओत-प्रोत है, तथापि प्रत्यक्षतः देखने में उस से यह विदित नहीं होता कि सत्य का आग्रह केवल अहिंसात्मक ही हो—हिंसात्मक न हो, और न हो उसमें हिंसा-अहिंसा का मिश्रण।

हिंसात्मक सत्य-पालन सत्याग्रह नहीं

सत्य-मार्गी पूर्वजों के समान गांधी का सिद्धांत भी सत्य-रक्षण है, परन्तु यह सत्य-रक्षण किस प्रकार किया जाय, इस में मत-भेद हो जाता है। कई लोग यह कहते हैं कि नैतिकता की दृष्टि से यदि सत्य की रक्षा के हेतु हिंसा भी की जाय, तो कोई हानि नहीं, परन्तु गांधी-मत में सत्य और हिंसा ये दोनों बातें एक सग नहीं रह सकती। जोड़ अगर है, तो सत्य और 'अहिंसा' का। यदि लेवा-मात्र भी हिंसा का मिश्रण हुआ, तो सत्य की बजाय असत्य का ही ग्रहण होगा, जिस से समाजोन्नति में रुकावट होगी। इसीलिये गांधीजी ने उन सब सत्य-पालन को त्याज्य कहा है, जिनमें किसी भी प्रकार का, किसी भी हद तक बलप्रयोग या आघात किया जाता हो। जो लोग सत्य-समर्थन के नाम पर नैतिकता की दुहाई देते हुए पर-पक्ष पर बल का प्रयोग करते हैं, वे गांधी-मत में न तो सत्य-समर्थक ही हैं और न नैतिक ही। गांधीजी के मतानुसार अपनी बात को दूसरों पर जबरन ठूसना न्याय नहीं, और जब वह न्याय नहीं, तो नीति कैसे हो सकती है, क्योंकि जहाँ नीति है वहाँ न्याय की भावना अवश्य होती चाहिये। इसमें गांधीजी का तर्क यह है कि कोई भी शरीरधारी अर्थात् अहंकार-युक्त मनुष्य इस बात का दावा नहीं कर सकता कि जो कुछ उसने देखा-समझा है वही विशुद्ध सत्य है, और दूसरे ने जो सोचा-विचारा है वह असत्य है। जब यह निश्चय नहीं कि दो में से कौन एक सही है, तो फिर किसी एक को क्या अधिकार कि वह बलपूर्वक अथवा आघात या दुःख पहुँचाकर दूसरे को अपना मत स्वीकार करावे। ऐसा कहना घोर अन्याय है, नैतिकता नहीं। जब दो पक्षों में सत्यान्वय का झगडा उठता है, और उसका निर्णय करने वाला कोई तीसरा निष्पक्ष सुहृद नहीं रहता, तब एक दूसरे पर बल का प्रयोग करने लगता है। तब 'जिमकी लाठी उसकी भैंस' यह उचित चरितार्थ होती दिखती है, और अन्त में जो कायिक बल में अधिक

समर्थवान निकल जाता है, वही अपने माये पर न्याय का तिलक लगा, ईर्ष्या या द्वेष की भावना से प्रेरित होकर पर-पक्ष वालों पर अनर्थ करने लगता है, हालांकि जन-साधारण की आंखों में घूल शोकोने के अभिप्राय से कभी-कभी न्यायालयों के बीच ट्रायल (trial) आदि का ढकोसला भी रच डाला जाता है। इस तरह के पारस्परिक मघपों एवं ट्रायलों से इतिहास भरा है। गत द्वितीय युद्ध के समाप्त होने पर विजयी शक्तियों के द्वारा मार्शल पेता और टिटो आदि की ट्रायलें अभी भी पाठकों के स्मृति-पटल पर ताजगी लिए हुए होंगी। कभी-कभी उभय पक्ष के सत्या-सत्य का निर्णय करने के लिये एक तीसरा पक्ष स्वीकार कर लिया जाता है, परन्तु तीसरा पक्ष भी पूर्ण निष्पक्ष भाव से जांच करने में असमर्थ रहता है, क्योंकि एक तो वह स्वयं मानुषिक त्रुटियों से अर्थात् प्राकृतिक कमजोरियों से पूर्णतः वरी नहीं रहता, और दूसरे वह राजनीतिक दल-बन्धियों के तूफान से भी अछूता नहीं रह पाता। इसलिये, किसी भी हालत में यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता कि एक सत्य है, और दूसरा असत्य। जब ऐसी बात है, तब गांधीजी का कहना है कि यह सम्भव हो सकता है कि हम गलत मार्ग पर हो और दूसरे पक्ष वाले सही मार्ग पर, अतः सत्य के नाम पर बल का प्रयोग करना या आघात या दुःख पहुँचाना महा अनीति है।

यह अनीति गांधी-मत में द्विधर वाली होती है, जो दुतरफा काट करती जाती है। एक ओर तो निर्बल पक्ष को काटती ही है, परन्तु दूसरी ओर वह सबल पक्ष को भी बुरी तरह से कुतरती रहती है। यदि निर्बल पक्ष में भय, दीनता, हीनता आदि दुर्गुण प्रवेश करते हैं, तो सबल पक्ष में अभिमान, अनियंत्रण, आदि पापाचार की बाढ आने लगती है, अतः समाज में सब ओर से क्रमशः मानसिक और आध्यात्मिक ग्लानि का प्रसार इस प्रकार होने लगता है, जैसे स्वच्छ आकाश में बादल की घटा घिर आती है। इस घटा के घिर आने पर सत्य-सूर्य सब की नजर से छिप जाता है। इसीलिये तर्क, ऐतिहासिक प्रमाण, तथा स्वानुभव के आधार पर गांधीजी ने सदा इस नीति का घोर विरोध किया है, जो यह कहती है कि गाँह-वगाँह यदि सत्य के रक्षार्थ हिंसा का आश्रय ले लिया जाय, तो अनुचित नहीं, बल्कि आवश्यक और उचित ही है।

तब फिर प्रश्न उठता है कि जब ससार में अहंकारवश कोई पूर्ण निर्मल सत्य का जानकार नहीं हो सकता और न कोई किसी पर दवाव डाल कर ही लेगमात्र हिंसा कर सकता है, तब नियंत्रण कैसे हो, और समाज-व्यवस्था कैसे चले ? इस तरह सारा समाज अनियंत्रित, स्वच्छन्द, और अव्यवस्थित हो उठेगा और अराजकता (Chaos) फैल जायगी। यहाँ गांधीजी का कहना है कि इन्द्रिय और

मन का नियमन करने वाला सयमी योगी सत्य के निकट पहुँच सकता है, और उसका बताया हुआ मार्ग अधिक ग्राह्य होने योग्य होता है, परन्तु इस प्रकार का योगी ज्यो-ज्यो उस सत्य के निकट पहुँचता है, त्यो-त्यो वह अपने आप ही यह सोचने लगता है कि जो कुछ मैंने पहचाना है, वह अभी पूर्णता से बहुत दूर है। ऐसा विचार आना ही मानो विनम्रता और प्रेम का उत्पादक हो जाता है। अपनी बात को दूसरे पर ठूँसने की क्रिया उसे घृणित दिखाई देने लगती है। वह केवल विनम्र प्रेम से अपनी बात का प्रदर्शन और समर्थन करता है, ताकि दूसरे लोग उसे समझ कर खुशी-खुशी उस को ग्रहण करें। ऐसा करने में यदि इस सयमी योगी को कही से किसी भी प्रकार यह जाँच में आ जाय, कि उसका बताया हुआ मार्ग गलत है, तो वह उसे फौरन स्वीकार कर लेता है। असत्य के लिये ज़िद करना उसके स्वभाव में नहीं, हालांकि उसकी सत्य-समर्थन की टेक को ही लोग बहुधा ज़िद कहा करते हैं, जैसा कि गांधीजी के विषय में अनेक अवसरों पर लोग कहा करते थे। इस तरह विनम्र प्रेम के आश्रय से, जो शुद्ध अहिंसा का रूप है, गांधीजी समाज की व्यवस्था रचना चाहते हैं।

किसी बात की कल्पना कर लेना एक बात है और उस कल्पना को व्यवहार में लाना दूसरी बात होती है। आज जैसा मानव-समाज है, उस में इने-गिने दो-चार मनुष्यों का विनम्र प्रेम क्या कर सकता है? बिना दण्ड के—बिना हिंसा के काम चल ही नहीं सकता। तब गांधीजी का कहना है कि आज के समाज के लिये ही तो सत्याग्रह की साधना बताई गई है। जिस प्रकार दण्ड-नीति में विश्वास करने वाले समाज को दण्ड के आधार पर व्यवस्थित रखना चाहते हैं, उसी प्रकार सत्याग्रह विनम्र प्रेम में विश्वास करने वाले गांधीजी सत्याग्रह के आधार पर समाज को व्यवस्थित रूप से रखने के लिये कहते हैं। चूँकि चिरकाल से हम समाज को दण्ड के बल पर व्यवस्थित होते देखते आये हैं, और चूँकि प्रेम-बल का प्रयोग हमने पूर्वकाल में अत्यन्त सीमित क्षेत्र में देखा है और वह भी कभी फलीभूत तथा अफली-भूत, इसीलिये समाज के विस्तीर्ण क्षेत्र में दण्ड-विधान की बजाय सत्याग्रह प्रेम विधान की उपयुक्तता पर हमें सहसा विश्वास नहीं होता। सत्य और प्रेम में पर्वत तक को सखाड़ फेंकने की शक्ति है, यह हम आगे वैज्ञानिक तरीके से यथास्थान पर बतायेंगे। यहाँ इतना ही कहना काफी है कि गांधी-मत में समाज-व्यवस्था के हेतु सत्याग्रह-विधि का प्रयोग करना चाहिये। चूँकि इस विधि में हिंसा को कोई स्थान नहीं, इसलिये यह जान लेना जरूरी है कि गांधी-मत में हिंसा किसे कहते हैं। यह जान लेने के पश्चात् ही हम हिंसात्मक सत्य-पालन और अहिंसात्मक सत्य-पालन के बीच में रेखा खींच सकेंगे। हिंसा क्या है, इस के समझने में लोग बहुधा भूल किया

करते हैं, और इस भूल के कारण वे सत्य-मार्ग से भी स्वाभावतः च्युत हो जाते हैं। कौन-सा कार्य हिंसात्मक है, इसकी परीक्षा के लिये तीन बातों पर ध्यान रखना चाहिये—एक तो कार्य करनेवाला, दूसरा जिसके प्रति कार्य किया जाय और तीसरे क्या कार्य किया गया। इसी को हम तीन शब्दों में कह सकते हैं, अर्थात् कर्ता (subject), क्रिया (action) और कर्म (object)। हिंसा पर विचार करते समय लोगों का ध्यान इन तीनों के बाह्य स्वरूप अर्थात् कायिक रूप पर रहता है। वे उसके आन्तरिक रूप पर ध्यान देना भूल जाते हैं। शरीर स्पर्श से लेकर शरीरान्त कर डालने की सभी प्रकार की क्रियाएँ हिंसा कहलाती हैं, इसके जानने में जन-साधारण को भी कोई कठिनाई उपस्थित नहीं होती। गाली आदि अप-शब्दोच्चार भी हिंसा का कायिक रूप है, क्योंकि वह जीभ का व्यापार है, जो शरीराग होती है। ये कायिक प्रहार देखकर और चुनकर जाने जा सकते हैं। परन्तु कुछ प्रहार ऐसे हैं जो कर्ता की भीतर ही भीतर जलाया करते हैं, जैसे ईर्ष्या, द्वेष, क्रोध, काम आदि। जब तक ये प्रकट होकर पर-पक्ष पर बाह्य रूप से वार नहीं करते, तब तक वे इकतरफी धार वाले शस्त्र की भाँति स्वपक्ष ही पर आघात करते हैं।

गांधी-मत में हिंसा केवल कायिक नहीं होती, बल्कि मानसिक भी होती है। गांधीजी शारीरिक हिंसा की अपेक्षा मानसिक हिंसा को समाज के लिये अधिक भयंकर और विनाशकारी मानते हैं। यदि वह न हो, तो शारीरिक हिंसा उत्पन्न ही न हो सके। इसलिये सच पूछा जाय, तो मानसिक हिंसा ही सत्य और अहिंसा को लोप करनेवाला शत्रु है। हमारी समझ में इसे मानसिक हिंसा न कहकर आन्तरिक या अन्तःकरणीय हिंसा कहे, तो बेहतर होगा। मानसिक कहने से केवल मन पर विचार दौड़ता है, और अन्तःकरणीय कहने से मन-बुद्धि-चित्त-अहंकार चारों पर विचार पहुँच जाता है। यदि हम आन्तरिक या अन्तःकरणीय हिंसा नहीं कहते, तो शारीरिक और मानसिक हिंसा के अतिरिक्त हमें आत्मिक हिंसा का नाम भी लेना होगा, परन्तु आत्मिक हिंसा कहने से कुछ बेतुकी-सी बात मालूम होती है, क्योंकि एक ओर तो आत्मा को निर्लिप्त दृष्टामात्र कहा जाता है, और दूसरी ओर उसमें हिंसा का आरोपण भी किया जाता है। यह विपरीतात्मक बेतुकापन उस समय निकल जाता है, जब हम जीवात्मा और सर्वव्याप्त आत्मा में जो भेद माना जाता है, उसे समझ लेते हैं। वेदान्त में जीवात्मा और अखंडात्मा में कोई भेद नहीं माना गया, अज्ञान ही भेद-भाव को उपस्थित कर देता है। अज्ञान-वश हो, या अन्य और किसी कारण, पर व्यावहारिक दृष्टि से यह सभी जानते हैं कि जब तक अहंकार प्रकृति के वशीभूत रहता है, और उस के फलस्वरूप सुख-दुःख आदि दन्द-फन्द

मे कसा रहता है, तभी तक जीवात्मा मज्ञा रहती है। इसी दृष्टि में आत्म-हिंसा, आत्म-दुःख, आत्म-हानि आदि शब्दों का प्रयोग उपनिषदादि वेदान्त-ग्रन्थों में भी मिलता है।^{६९} आत्मा-मन्वन्वी उपरोक्त प्रकार की विपरीतात्मक भावों की उलझन को वचाने के विचार में ही हम ने वजाय मानसिक और आत्मिक हिंसा के आन्तरिक या अन्त करणीय हिंसा कहना बेहतर समझा था, क्योंकि उन के अन्तर्गत मानसिक और आत्मिक हिंसा दोनों का समावेश इस कारण हो जाता है कि अन्त करण में एक ओर मन और उसी के प्रकारान्तर बुद्धि और चित्त है, और दूसरी ओर अहंकार भी है।

अभी हमने ऊपर यह कहा है कि मानसिक हिंसा जब तक बाह्य कायिक रूपों में प्रकट नहीं हो पाती, तब तक वह केवल कर्त्ता पर आघात करती रहती है, परन्तु यह माटी दृष्टि की बात है। यदि सूक्ष्म दृष्टि से विचार किया जाय, तो हर विज्ञानी को यह मानना पड़ेगा, विशेषकर आज के रेडियो और टेलीविजन के जमाने में, कि प्रकृति का जितना अधिक सूक्ष्म क्षेत्र या लोक होता है, उतनी ही तेजी से उस में एक छोर से दूसरे छोर तक गति या अथवा लहरे (vibrations) चला करती हैं। चूंकि मानसिक और आत्मिक क्षेत्र, जिन्हें हम ने आन्तरिक या अन्त करणीय क्षेत्र कहा है, अत्यन्त सूक्ष्म होते हैं, इसलिये यदि उन में एकभाव कही उठता है, तो वह इन लहरों के द्वारा गीघ्र ही सर्वत्र फैल जाता है। गरज यह है कि यदि कर्त्ता के मन में ईर्ष्या, द्वेषादि, दुर्विचार उठें, तो वह उन्हें अपनी वा दूसरों की समझ में प्रत्यक्षत दबाकर भले ही रखें, पर यथार्थत वह सब ओर के वातावरण को अन्दर-ही-अन्दर दूषित करता रहता है। यदि दुर्विचार के स्थान में प्रेमादियुक्त शुभ भावनाएँ उठें, तो उपरोक्त नियम के अनुसार शुभ वातावरण बनता रहता है। सूक्ष्म लोको में इन चलने वाली लहरों का ज्ञान भारत में उस समय भी विद्यमान था, जब कि अन्य देशों के लोग जंगलों में पशु-जीवन व्यतीत करते या पापाण-युग में रहते थे। खैर, इसे कहने की जरूरत नहीं है, पर यह तो रोज-मर्रा की बात है कि यदि किसी मनुष्य का आन्तरिक विचार तुम्हारे प्रति खराब या अच्छा होता है, तो तुम्हें उस के ताड़ने में विशेष कठिनता नहीं होती और तुम्हारे मन में भी तदनुसार उथल-पुथल मच जाती है, क्योंकि तुम उस के निकट हो और कर्त्ता की स्थूलाकृति पर वह विचार झलक भी उठता है, जिसे तुम अपने स्थूल चक्षुओं से देख लेते हो। यही कारण है कि मार्क्सजी ने आन्तरिक हिंसा को ही अहिंसा का

६९ असुर्यानाम ते लोका अन्धेन तमसावृता ।

तान्स्ते प्रेमाभिगच्छन्ति ये के चात्मह्वोजना ॥ ईशा० उप० म० ३

घोर शत्रु कहा है। यही कारण है कि वे शरीर-दण्ड या शरीर-वध आदि को व्यर्थ समझते हैं। काया तो जड़ है। हाथ-पैर आदि चलानेवाला तो आन्तरिक शत्रु रहता है। जब तक उमका नाश न होगा, तब तक अन्याय, पाप और हिंसा का बाह्य स्वरूप बना ही रहेगा और समाजोन्नति न हो सकेगी।

उपरोक्त कथन से यह निश्चय हो जाता है कि आन्तरिक प्रेरणा प्रधान होती है और बाह्य स्वरूप गौण। प्रेरणा की प्रधानता के कारण बाह्य स्वरूप हिंसात्मक प्रतीत होते हुए अहिंसात्मक हो सकता है, और इसके विपरीत अहिंसात्मक प्रतीत होते हुए भी यथार्थतः हिंसामय हो सकता है। इसलिये जब कभी यह जानना हो कि कौन-सा कार्य हिंसात्मक है और कौन अहिंसात्मक, तो केवल बाह्य रूप के आधार पर निर्णय नहीं कर लेना चाहिये। निर्णय पर पहुँचने के पूर्व कर्त्ता, क्रिया और कर्म तीनों पर विचार करना पड़ता है। कर्त्ता का आन्तरिक प्रयोजन या हेतु (motive) क्या है, यह जानना चाहिये, फिर यह भी देखना चाहिये कि क्या उसका जीवन इतना नियन्त्रित और शुद्ध हो गया है कि वह शुद्ध विचार प्राप्त करने का अधिकारी बन चुका है अर्थात् क्या उसका हेतु विशुद्ध माने जाने योग्य हो गया है, अन्यथा हर-एक ऐरा-गैरा-मचकल्याण उत्तम हेतु की डींग मारता हुआ हिंसा करने का दम भरने लगेगा, जैसा कि लोग बहुधा कहते-करते देखे जाते हैं। सभी आत्म-प्रेरणा अथवा अन्तर्ज्ञान (intuition) की दुहाई देने लगते हैं। सारागत कर्त्ता अधिकारी हो और उसका हेतु विशुद्ध प्रेममय हो, तो उसका कार्य हिंसात्मक दिखाई देने पर भी अहिंसात्मक हो सकता है, जैसे सर्जन के द्वारा रोगी की चीर-फाड़ अथवा माता-पिता के द्वारा पुत्र-पुत्री की ताड़ना, परन्तु प्रेमभावमय अधिकारी कर्त्ता यदि किसी ऐसी विधि का प्रयोग करे, जो आवश्यकतानुक्ल न हो तो उमका काय हिंसात्मक ही ममज्ञा जायगा, जैसे मर्जन आवश्यकता से अधिक आपरेगन कर दे, या माता-पिता आवश्यकता से अधिक ताड़ना दें। कर्त्ता और साधन पर विचार कर लेने से ही काम नहीं चलता। जिसके प्रति कार्य किया जाता है, उसपर भी विचार करना लाजमी होता है। बालक-युवक-वृद्ध अथवा पुरुष-स्त्री सभी के लिये हर बात में एक समान नियम नहीं लगाया जा सकता, जैसे मर्जन बालक की चीर-फाड़ करने में उन्हीं नियमों का पालन नहीं कर सकता, जो युवा के लिये लागू होते हैं, और माता-पिता जिस ढंग से बड़े बच्चों को ताड़ना दे सकते हैं, उसी ढंग से शिशु को नहीं दे सकते। गरज यह कि हिंसा-अहिंसा की पहचान बड़ी सावधानी ही से हो सकती है। ऊपर हम ने दृष्टान्त-स्वरूप एक-दो बातें ही बताई हैं। यथार्थ में उसके विषय में अनेक दृष्टिकोणों से परीक्षा करनी पड़ती है। हर दृष्टिकोण का विवरण देना लेखक या शास्त्रकार के लिये अमम्भव

है। वह तो केवल कुछ सामान्य नियमों की चर्चा कर सकता है। बाकी सब कुछ परिस्थितियों के अनुसार कर्त्ता को ही ढूँढना और प्रयोग करना पड़ता है। इसीलिये कर्त्ता के अधिकृत्य पर विशेष जोर गांधीजी ने दिया है। यदि कर्त्ता अधिकृत है, तो वह सब कुछ भली भाँति सम्हाल कर श्रेय की ओर बढ़ सकता है, परन्तु कर्त्ता के अधिकार-सम्पन्न होने ही से काम नहीं चलता। कार्य-रथ को ठुलकाने वाले हेतु (प्रयोजन-motive) में प्रेमभाव नहीं हुआ, तो इन्द्रिया और मन उसे लोक-संग्रह की ओर न ले जाकर लोक-विनाश की ओर खींच ले जाया करते हैं। कर्त्ता के अधिकारीपन में और हेतु के प्रेमपन में त्रुटियाँ न होने पर भी यदि करण अर्थात् साधनों में दोष हुए, तो भी कर्मच्युत होने का पाप कर्त्ता को भोगना पड़ता है, और उसी के साथ समाज की उन्नति में भी बाधा पहुँचती है। गांधीजी की कर्म-फिलासफी में करणों अर्थात् साधनों (means) की उत्तमता की ओर विशेष लक्ष्य रखा गया है, बल्कि यह कहना चाहिये कि उन्होंने कर्म-सम्बन्धी धारणाओं में करणों की दृष्टि से एक नवीन स्फूर्ति भर दी है, जो पहले विद्यमान नहीं थी। उन्होंने देखा कि हेतु (motive or cause) और फल (result or effect) को देखकर ही लोग कर्म की अच्छाई या बुराई आका करते थे—जहाँ देखो वहाँ यही सुनाई पड़ता था कि अगर परिणाम अच्छा हो, तो साधनों के बुरे होने में कोई हानि नहीं। शास्त्र और व्यवहार दोनों में “परिणाम भला तो साधन भला” (End justifies the means) इस सिद्धान्त का बोलवाला था। नतीजा यह हो रहा था कि राजनीति आदि सभी क्षेत्रों में पापाचार की भरमार दिखाई दे रही थी। इसलिये गांधीजी ने इस सिद्धान्त को उलट दिया। उन्होंने साधन को प्रधानता दी और फल को गौण बताया। फल मिले या न मिले, और मिले तो चाहे भला हो या बुरा, इसकी परवाह न करके मनुष्य को साधनों की उत्तमता पर लक्ष्य रखना चाहिये, यह गांधीजी का निदान है।

हेतु और साधन के महत्त्व को ध्यान में रखकर ही हर समय कहलानेवाला देश अपना दण्ड-विधान (Criminal Penal Law) तैयार करता है। इसी के कारण वह इस सिद्धान्त को लेकर चलता है कि “सौ अपराधी भले ही छूट जायें, पर निरपराधी एक भी दण्डित न होने पाये,” अमल में भले ही उसकी अवहेलना की जाती हो। हिंसा को वर्जनीय बताने के लिये गांधी-मत में इस सिद्धान्त की स्वीकृति तो है ही, पर वह इससे भी एक कदम आगे बढ़कर कहता है कि मनुष्य अपूर्ण है, अपूर्णता में सदिग्धता रहती ही है, इसलिये अपूर्ण को अपूर्ण पर हिंसा करने का कोई अधिकार नहीं। कहीं ऐसा न हो कि अपूर्णता-वश हम अपनी भूल से किसी निर्दोषी को ही दोषी समझकर दण्ड दे बैठें। इस भय से गांधीजी का मत है कि हिंसा का—दण्ड का

नाम ही क्यों लिया जाय ? सर्वत्र और सदा अहिंसा मार्ग ही क्यों न ग्रहण किया जाय ? इसके सिवाय एक और दूसरा कारण है जिसमें गांधीजी ने केवल अहिंसा ही को अपनाया है। वे मनुष्यमात्र को निर्दोष मानते हैं। उनका कहना है कि मनुष्य तो परिस्थितियों में सम्मूक्त होता है—प्रथाएँ और पद्धतियाँ ही उसके जीवन का निर्माण करती हैं। इसलिये उसकी काया को दण्ड देने से क्या लाभ ? प्रथाओं को ही उलटना चाहिये। जब तक प्रथाएँ न बदली जायेंगी, तब तक हिंसा-द्वारा खून की नदिया बहाने अथवा मूल्यों पर शरीरों को लटकाने से सिवाय अनर्थ और पाप के क्या प्राप्त हो सकती है ? कुछ लोग यह कहते हैं कि मनुष्य परिस्थितियों को बनाता है, इसलिये परिस्थिति-परिवर्तन उसको दण्ड दिये बिना नहीं हो सकता। इस प्रकार के लोग भय के द्वारा परिवर्तन कराना चाहते हैं, परन्तु गांधी-मत में यह बात मान्य नहीं। उनका कहना है कि नियमित जीवन-चर्या के बिना पद्धतियाँ नहीं बदली जा सकती। हिंसा अथवा दण्ड के भय-वश वे केवल कुछ समय के लिये दबाई जा सकती हैं, अतः हिंसा निरर्थक मिथ्या होती है। जो निरर्थक हो, उसमें लाभ ही क्या ? यदि लाभ नहीं, तो अहिंसा-माथन ही क्यों न स्वीकार किया जाय ? प्रथाओं-पद्धतियों-परिस्थितियों के दूषित रहने का भार, गांधी-मत में, ममज के बुद्धिमान-ज्ञानमान वर्ग के ऊपर रहता है। बुद्धिमान-ज्ञानवान् कहलाने वाले यदि कमजोर हैं, तो भला यह कहा का न्याय कि दूसरों को दण्ड देकर दुःख पहुँचाया जाय ? दण्ड और दुःख तो उन्हें बुद्ध ही भोगना चाहिये। इसी को गांधी-मत में और भारतीय धर्मग्रन्थों में भी तपस्या, त्याग, यज्ञ कहा है, और पृथ्वी को तप-भूमि, त्याग-भूमि अथवा यज्ञ-भूमि। बुद्ध तप कर बुद्ध बनी, दूसरों को मत भूँजो—यह गांधी-मत है।

अहिंसात्मक सत्य-पालन ही सत्याग्रह है

अब हम यह सम्मन गये कि गांधी-मत में सत्य-धर्म का पालन केवल विशुद्ध अहिंसा से ही हो सकता है। नैतिकता की ओर से वह हिंसा के किसी भी अंग द्वारा कटुपिप्त नहीं की जा सकती। अतः अब हमें सत्य-पालन के अहिंसात्मक रूपों पर ही दृष्टि नीमित कर लेना चाहिये। यही अहिंसात्मक सत्य-पालन सत्याग्रह के नाम से प्रसिद्ध है।

परिचित युद्ध और सत्याग्रह युद्ध की समताएँ

सत्याग्रह एक प्रकार का युद्ध है, जो शत्रु पर विजय प्राप्त करने के लिये किया जाता है, परन्तु जिस प्रकार की युद्ध-विद्या से हम चिरमाल से परिचित चले

आते हैं, उससे सत्याग्रही युद्ध विलकुल भिन्न है। फिर भी परिचित युद्ध-विद्या के कुछ नियमों के आधार पर सत्याग्रही युद्ध-विद्या के नियमों को भी आसानी से समझ सकते हैं। दोनों में जो समताएँ मिलती हैं वे ये हैं —

- (१) दोनों गन्तु पर विजय-प्राप्ति के हेतु लड़े जाते हैं।
- (२) दोनों के सैनिकों को अपने-अपने ढंग से शिक्षाग्रहण कर युद्ध-विद्या में अभ्यस्त होना पड़ता है।
- (३) दोनों में यथावकाश सामूहिक अथवा व्यक्तिगत रूप से लड़ाई लड़ी जाती है।
- (४) दोनों में सेनाविपति और भिन्न-भिन्न श्रेणियों के सेनापति-उपसेनापति रहते हैं, जिनकी आज्ञा का पालन करना अनिवार्य होता है।
- (५) दोनों में युद्धावस्था के समय सेनाविपतियों के आज्ञानुसार युद्ध-क्षेत्र में अपने प्राणों तक की आहुति दे देने के लिये तत्पर रहना पड़ता है।
- (६) दोनों के सैनिकों को शान्तिकाल में अर्थात् जब युद्ध-काल नहीं होता, तब सेनानियों के निवासस्थान में रहकर युद्ध-विचारद होने के लिये तैयारियाँ करनी पड़ती हैं। परिचित युद्ध-सेनानियों के स्थान को आजकल बैरक्स (Barracks) कहते हैं, और सत्याग्रही सेनानियों के स्थान को सत्याग्रह आश्रम अथवा केवल आश्रम कहते हैं।
- (७) दोनों में यौद्धिक नैपुण्य अर्थात् यौद्धिक युक्ति-कौशल (tactics of war) की जरूरत पड़ती है।
- (८) दोनों की सेनाओं और सैनिकों में फौजी अर्थात् कड़ा अनुशासन (discipline) का रहना अनिवार्य है।
- (९) दोनों में सेना-संगठन की परमावश्यकता रहती है।
- (१०) दोनों में शीघ्र सिद्धि-प्राप्ति के लिये सहायक सेनाओं और जन-सहयोग की जरूरत होती है।

परिचित युद्ध और सत्याग्रह युद्ध की असमताएँ

उपरोक्त नियमों की समताएँ केवल सत्याग्रही सेना ही में नहीं रहती, बल्कि अन्य सभी ऐसे जन-समूहों में रखनी पड़ती हैं, जो सामूहिक रूप से किसी विरोधिनी शक्ति के प्रति ज़ुलूम चाहते हैं। उदाहरण के लिये मार्क्सवादियों की श्रमिक सेना को ही लीजिये। वे भी पूँजीपतियों के मोर्चों को तोड़ने और उन के दल को विनाश करने के लिये इन्हीं नियमों का पालन करना आवश्यक समझते हैं, परन्तु जितना नैपुण्य और नियमित शासन गांधी के सत्याग्रह युद्ध में होना चाहिये, उतना किसी और युद्ध में न हो, तो भी काम चल जाता है। इस का मूल कारण यह है कि

मत्याग्रही युद्ध कायिक क्षेत्रीय नहीं है, जैसे कि अन्य युद्ध हुआ करते हैं। यह मानी हुई बात है कि मध्यम-क्षेत्रीय मध्य प्रदेश देने-सुनने में तो सुगम प्रतीत होते हैं, पर यथार्थ में अत्यन्त कठिन हुआ करते हैं। इसलिये उपरोक्त नियमों में प्रत्यक्ष समताओं के रहते हुए भी मत्याग्रही युद्ध परिचित युद्ध से इतना भिन्न है कि यदि कहा जाय कि दोनों के बीच घुसान्तर है, तो अनुचित न होगा। समताओं को तो लेकर गांधीजी मत्याग्रही नियमों की मृदुलता पर लोगों का ध्यान आकर्षित करते थे। वे जानते थे कि युद्ध-क्षेत्र में मत्याग्रही युद्ध एक नवीन ढंग का युद्ध है और उसकी सेना भी एक नये प्रकार की है। उन्हें मालूम था कि उसकी रहस्यमयी विधिप्रथाओं की अनभिज्ञता के कारण लोगों का विश्वास उसकी उपयोगिता में नहीं जमता था। इसलिये परिचित घटनाओं के दृष्टान्तों को देना गांधीजी के लिये आवश्यक होता था, ताकि लोगों का विश्वास जमाया जा सके। अब अब हम देखेंगे कि उन्हीं बातों के सम्बन्ध में, जिनके विषय में समताएँ बताई गई हैं, मत्याग्रह और प्रचलित युद्ध के बीच विषमताओं की एक बड़ी भारी जाई है। वे पूर्वोक्त क्रमानुसार इस प्रकार हैं —

(१) मत्याग्रही युद्ध का ध्येय—यद्यपि शत्रु पर विजय प्राप्त करना दोनों का ध्येय होता है, तथापि शत्रु दोनों के एक से नहीं होता। परिचित युद्ध में मनुष्य की काया को शत्रु कहते हैं, पर मत्याग्रह युद्ध में काया को निर्दोष मानते हैं। इसलिये मत्याग्रही सेना मनुष्य शरीर पर चार करना पाप समझती है। एक का ध्येय मनुष्य-वध है, तो दूसरे का मनुष्य-रक्षा। एक विरोधी पर शस्त्रास्त्र का प्रहार करना बर्ता सम्प्रता है, तो दूसरा शस्त्रास्त्र प्रहारों को कायरता बताता है—वह शस्त्रास्त्र रखना तक धृष्ट कार्य मानता है। एक शत्रु पर विजय प्राप्त करने के लिये छल-बल-कल तीनों प्रयोगों को बौद्धिक न्याय कहकर अपनाने में हर्ष प्रकट करता है, तो दूसरा उनका प्रयोग करना तो दूर रहा, उनको स्वप्न में भी नहीं देख सकता—छल-छद्म में उसकी रूढ़ काँप जाती है, क्योंकि उनका मार्ग कपटमय नहीं, प्रेममय सीधा-सच्चा रहता है। एक येन-केन प्रकारेण फलाशा से बंधा रहता है, तो दूसरा फलाशा से मुक्त रहकर साधनाओं पर लक्ष्य रखता है। वह जानता है कि फल का मिलना न मिलना उसके हाथ की बात नहीं होती। फल-प्राप्ति अनेक परिस्थितियों एवं घटनाओं के मयोग पर निर्भर रहती है, जिन सब को करना मनुष्य के लिये असम्भव होता है। कुछ ऐसी अपूर्व घटनाएँ अकस्मात् हो पड़ती हैं कि जिन के विषय में न तो मनुष्य को कभी विचार आता और न उनके सम्बन्ध में वह कुछ कर ही सकता है। ऐसी घटनाओं को दैवी घटनाएँ कहते हैं। इन दैवी घटनाओं का भी हाथ फल-प्राप्ति में रहता है। ऐसी दशा में फल की रस्सी से आत्म-ध्वनन कर लेना मानो कार्य-सिद्धि की मूल-कारण मानसिक एवं बौद्धिक शक्ति को एकाग्रता से च्युत कर देना होता

है, जिसके परिणामस्वरूप वह फल ही नहीं मिल पाता। अतः सत्याग्रही का एकमात्र व्रत रहता है कर्म करते जाना, क्योंकि उसका अधिकार कर्म करने पर ही चलता है। (कर्मण्ये वाधिकास्ते)^{७०} फल पर उसका कोई अधिकार नहीं रहता। (माफलेषु-कदाचन)^{७१} अर्थात् फल पर उसका कोई वश नहीं चलता। उसका वश चलता है साधनों पर। साधनों को वह जैसा चाहे वैसा बना सकता है। यदि वह अच्छे साधनों का प्रयोग करता है, तो सब कुछ भर पाता है, चाहे लक्ष्य-सिद्धि हो या न हो। इसी कारण गांधीजी ने प्रचलित 'सिद्धान्त' "फल मला तो साधन मला" को उलट दिया और उसकी बजाय "साधन मला तो फल मला" (means justify the end) निदान सिद्ध किया। इसका यह प्रयोजन नहीं कि गांधी-मत में शुभाशुभ फल पर विचार ही नहीं किया जाता। यदि ऐसा है, तो आप कहेंगे कि उसे अराजकता या पागलपन के अजायबघर के एक कोने में पटक देना चाहिये, पर बात ऐसी नहीं है कि फल पर विचार किये बिना ही गांधी-मत एकदम साधनाओं की बात करने लगता है। सच पूछा जाय तो गांधी-जैसे योग-युक्तात्मा ही भविष्य पर विचार करने में सिद्धहस्त होते हैं। वे लोग ही खूब सोच-विचार के बाद किसी निर्णय पर पहुँचते हैं। यह निर्णय ही उन्हें फलरूप दिखाई देने लगता है। एक बार जब वे उस फल का निर्धारण कर लेते हैं, तब वे बार-बार उसी की चिन्ता में रत नहीं रहते। फिर तो वे अपना ध्यान साधनों में लगाते रहते हैं, क्योंकि वे जानते हैं कि यदि कोई दैवी घटना बाधक न होगी, तो उपयुक्त साधनाओं के द्वारा पूर्व में निर्धारित फल मिलेगा ही। गांधीजी ने स्वयं कहा है कि "साधन बीज के समान होते हैं और परिणाम वृक्ष के समान, और जिस प्रकार बीज-वृक्ष का सम्बन्ध अमिट रहता है, उसी प्रकार साधन-परिणाम का भी रहता है।"^{७२} बीज-वृक्ष का सम्बन्ध न कह कर आप चाहे, तो बीज-फल का सम्बन्ध ही कह सकते हैं। साधनों का महत्त्व इसमें है कि उनमें विश्वास करने वाले कभी निराश नहीं होते। दूसरे शब्दों में, साधन-वाद आशा-वाद को पल्लवित करता है, और परिणाम-वाद निराशा-वाद को। साधन-वादी यह जानता है कि उसके कोई भी कार्य निरर्थक नहीं जाते—वह जानता है कि उसकी हर साधना, यदि विविवत है, तो कभी-न-कभी सात्त्विक रूप में अवश्य प्रकट होगी, क्योंकि बौद्धिक क्रम का कभी नाश नहीं होता (नेहाभिक्रमनाशोस्ति)^{७३}। इस आशा से पूर्ण वह अकर्मण्य कभी नहीं होता, परन्तु फलाशा में फसा हुआ व्यक्ति-

७०-७१ गीता २।४७

७२ हिन्द स्वराज, पृष्ठ ६०

७३ गीता २।४०

फल न मिलने की हालत में, व्याकुलतावश वृद्धा हतोत्साह, आलसी और निकम्मा बन बैठता है। देखिये गांधीजी कहते हैं कि "मैंने यह भी अनुभव किया है कि जहा मृत्यु की चाह और उपामना हूँ, वहा परिणाम चाहे हमारी धारणा के अनुसार न निकले, कुछ भी ही निकले, परन्तु वह अकुशल-दुःख—नहीं होता और कर्मकर्म तो आशा (फलाशा) से भी अधिक अच्छा हो जाता है।" सत्याग्रह यथार्थतः बौद्धिक शुद्धता प्राप्त करने का मार्ग है। इस मार्ग में सत्याग्रही को दो प्रकार की विरोधिनी शक्तियों का मुकाबला करना पड़ता है। एक तो, उसकी आन्तरिक आसुरी प्रवृत्तियों का, और दूसरे समाज में प्रचलित विनाशकारी प्रथाओं और पद्धतियों का। यही दो शत्रु हैं, जिन पर एक ही साथ विजय प्राप्त करने के लिये उसे सत्याग्रही युद्ध करना पड़ता है। उसका यह दुतरफा युद्ध जीवन-पर्यन्त चलता रहता है। निरन्तर चलते रहने पर भी वह समाज के द्रव्य-कोष पर लेश-मात्र भाररूप नहीं रहता। परिचित युद्ध इसके विपरीत इतकरफा होता है, जहाँ किसी बाहरी शत्रु में लड़ना पड़ता है। यद्यपि वह क्वचित् लड़ा जाता है, पर मैना सदा पाली जानी है। जनता की गाँटी कमाई का पैसा टैक्सों के रूप में पम्प किया या खींचा जाना है और वह इस निष्ठुरी मैना पर लगातार नल-पार के समान बहाया जाता है, जब परिचित युद्ध और सत्याग्रह युद्ध के व्यय और साधन दोनों में जमीन-जाममान का अन्तर विद्यमान है।

(२) सत्याग्रही सैनिकों का शिक्षण और अभ्यास—जिस प्रकार युद्धप्रवीण होने के लिये फौजी मिपाहिया का फौजी शिक्षा दी जाती है और उन्हें युद्ध-कला में अभ्यस्त होना पड़ता है, उसी प्रकार सत्याग्रह में भाग लेने वाले सैनिकों को भी सत्याग्रह-क्षेत्र के लिये उपयुक्त शिक्षण प्राप्त करना पड़ता है और तदनुसार आचरण भी करते रहना पड़ता है, ताकि संघर्ष के समय सत्याग्रही नियमों का पालन करने में कोई त्रुटि न हो। सत्याग्रही सैनिकों की शिक्षा बड़ी सरल मालूम पड़ती है, यहाँ तक कि कुछ लोग यही समझने लगते हैं कि सत्याग्रही सैनिक बनने के लिये न किसी खास शिक्षा की जरूरत होती है और न किन्हीं आचारों में अभ्यस्त होनी की। वे समझते हैं कि कोई भी मनुष्य युद्ध-काल ही में सत्याग्रही सेना में दाखिल होने का अधिकारी हो सकता है, परन्तु यह गलत है। फौजी मिपाही तो चाख-छै माह की शिक्षा ही में युद्ध मैदान में भेजा जा सकता है, परन्तु सत्याग्रही मिपाही को सब पढ़ा जाय तो, कई वर्षों—नहीं कई जन्मों—तक तपस्या, त्याग-आदि करना पड़ता है, तब वही वह योग्य सैनिक बनने का अधिकारी होता है। उनकी शिक्षा केवल

अब प्रायः पारस्परिक खेल (Sports) के रूप में हुआ करते हैं, परन्तु सामूहिक युद्ध के समय भी कभी-कभी ऐसे मौके आ जाते हैं, जब सैनिकों को युद्ध-क्षेत्र में परस्पर द्वन्द्व युद्ध (hand-to-hand fight) पर उतार दिये जाते हैं। कभी किसी दूसरे समय पर ऐसा भी होता है कि जब सामूहिक सेना की शक्ति शिथिल या विचलित हो जाती है, तब इकले-दुकले सैनिक ही शत्रुओं की शक्ति को क्षति पहुँचाने में भिड़ जाते हैं और शत्रुओं को परेशान कर डालते हैं। इस प्रकार की लड़ाई को आजकल के युद्ध-शास्त्र में 'गुरेला वार' (guerrilla war) या छापामार लड़ाई कहते हैं। सारांश यह है कि व्यक्तिगत शारीरिक युद्ध होने के दो कारण होते हैं। एक कारण तो व्यक्तिगत ही रहता है अर्थात् योद्धाओं का आपसी मन-मुटाव या झगडा। दूसरा कारण रहता है सामुदायिक, अर्थात् सामुदायिक प्रयोजन के हेतु आवश्यकतानुसार द्वन्द्व-युद्ध या छापामार लड़ाई करना। जब व्यक्तिगत युद्ध होता है, तब सैनिक को आज्ञा देने वाला या युद्ध-निर्देशक कोई दूसरा अधिकारी नहीं रहता। उस समय वह स्वयं सैनिक और सेनापति दोनों का काम एक साथ करता है। मतलब यह कि वह अपनी स्वकीय बुद्धि का प्रयोग कर हित-साधना करने में सलग्न हो जाता है, परन्तु जब युद्ध सामुदायिक रूप में चलता है, तब सेनापति आदि अधिकारी वर्ग युद्ध-क्रियाओं को अपने निर्देशानुसार जारी रखते हैं।

सत्याग्रह की क्रियाएँ भी व्यक्तिगत और सामूहिक रहती हैं। जब कभी दो व्यक्तियों के बीच अथवा किसी सत्ता या गुट और व्यक्ति के बीच कोई सैद्धान्तिक मतभेद हो जाता है, तब वह व्यक्ति अपनी बुद्धि के अनुसार अहिंसात्मक साधन या साधनों का आश्रय लेकर विरोधियों से भिड़ पड़ता है। ऐसे समय पर वह धरना, उपवास आदि साधनों का प्रयोग करने लगता है। व्यक्तिगत सत्याग्रह की आवश्यकता उस समय भी आ पड़ती है, जब सामुदायिक हित-साधना के हेतु सामुदायिक सत्याग्रह चलाने में रोड़े अटक जाते हैं, उदाहरणार्थ—ऐसे समय पर जब अधिनायक या नायक सत्याग्रह के मध्यकाल में मर जाय, गिरफ्तार हो जाय, जेल या अन्यत्र भेज दिया जाय, या किसी दूसरे ढंग से सत्याग्रही सेना का सम्पर्क उससे तोड़ दिया जाय, तब हर सत्याग्रही को सत्याग्रह का कार्य-क्रम जारी रखने के लिये आत्म-स्वातन्त्र्य हो जाता है। सन् १९४२ की परिस्थितियों में जब कि गांधीजी ने ब्रिटिश सरकार के विरुद्ध बम्बई में कांग्रेस की अखिल भारतीय समिति में "करो या मरो" (Do or die) का घोष किया, तब उन्हें यह विश्वास हो चुका था कि गिरफ्तार के सभी नेताओं को मरकार फौरन गिरफ्तार कर लेगी, जिसके फलस्वरूप सत्याग्रह युद्ध ही न हो सकेगा, और यदि किसी प्रकार प्रारम्भ हुआ भी,

तो शीघ्र ही समाप्त हो जायगा। इसलिये उन्होंने व्यक्तिगत रूप से ही सत्याग्रह जारी रखने का आदेश अपनी गिरफ्तारी के पहले से दे रखा था। वह जन-हित के लिये व्यक्तिगत सत्याग्रह का ऐतिहासिक प्रमाण है, जो भविष्य में सुवर्णक्षरो में व्यक्त किये जाने योग्य है। यदि व्यक्तिगत सत्याग्रह न चलाया गया होता, तो न जाने भारत स्वतन्त्र होता या नहीं, और होता तो कब? उसी की वदौलत ब्रिटिश सरकार को झुक जाना पड़ा और बिना खन की नदियों के वहे भारत परतन्त्रता से मुक्त हो सका।

(४) सत्याग्रह नायक और अधिनायक—सत्याग्रही विधान को सुचारु रूप और सुव्यवस्थित रूप से चलाने के लिये नायको और अधिनायको की उसी प्रकार जरूरत होती है, जिस प्रकार परिचित सेना के सेनापति और अधिपति हुआ करते हैं। सत्याग्रह-विज्ञान अभी उतना व्यापक नहीं हो पाया है, जितना युद्ध-विज्ञान है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि उसकी वैज्ञानिक विधि उतनी ही परिपक्व हो चुकी है, जितनी परिचित युद्ध की है। यह कोई आश्चर्यजनक बात नहीं है, और न इससे यह सिद्ध होता कि सत्याग्रह-संग्राम-विधि परिचित संग्राम-विधि से निम्नस्तर की है। सत्याग्रह-विधि का जन्म हुए अभी पचास वर्ष ही पूरे नहीं हुए, जब कि परिचित युद्ध-विधि ऐतिहासिक काल और पौराणिक काल से भी प्राचीन है। ऐसी दशा में बहुत सम्भव है कि भविष्य में यदि वह (सत्याग्रह-युद्ध) जीवित रहा, तो एक ओर तो वह ससार में विस्तृत रूप से वर्त्ता जाने लगेगा, और दूसरी ओर उसकी शब्द-रचना (technical words) में और भी अधिक विशिष्टता तथा पद्धति में और भी अधिक वैज्ञानिकता आयेगी। अभी तक उसके जन्म-दाता गांधी ही उसके अधिनायक रहे। उन्हीं के नेतृत्व में उसका प्रयोग केवल दक्षिण-अफ्रीका और हिन्दुस्थान में हुआ है। हिन्दुस्थान उन्हें ऐसी प्रयोग-शाला मिली थी, जहाँ पर उन्हें अनेक प्रकार की साधनाएँ करने का योग प्राप्त था। उन्होंने सत्याग्रह द्वारा सामाजिक कुरीतियों, राजनैतिक छल-छद्मों एवं महा-विशाल ब्रिटिश साम्राज्य के प्रति जो अद्वितीय सफलता प्राप्त की है, उससे सत्याग्रह की शाब्दिक और आचारमयी विशिष्टताएँ अभी भी प्रकट हो चुकी हैं। इसके अतिरिक्त यदि नियम-बद्ध सिद्धान्तों की दृष्टि से देखा जाय, तो यह कहने में कोई सकोच नहीं होता कि उसमें तत्त्व-ज्ञान के सिवाय वैज्ञानिक तरीका भी सिद्ध है। गांधी की मृत्यु के पश्चात् उनके शिष्य विनोबा भावे की वर्तमान प्रसिद्ध भूदान-यज्ञ के हेतु देश-व्यापी पैदल यात्रा भी बहुत महत्वपूर्ण है, हालांकि उसे गांधी के सामूहिक ट्रान्सवाल-मार्च और इन्डो-मार्च की एक वैयक्तिक दूसरे ढंग की प्रतिमा ही समझना चाहिये। गांधी और भावे जैसी सर्वत्यागी, तपस्वी, योगयुक्तात्माएँ ही सत्याग्रह

की अधिनायकी करने योग्य हो सकती है। उनकी आज्ञा-पात्रन करने में अकल्याण नहीं हो सकता, क्योंकि मावु पुरुषों का स्वभाव, तुलसीदासजी के शब्दों में, सफेद कपाम के समान हुआ करता है, जो परार्थ के हेतु उटने, कतने, बुनने आदि सभी प्रकार के कपटों को सहने ही में आनन्द मानता है, परन्तु अधिनायक की मौजूदगी सर्वदा जोर सर्वत्र नहीं रहती, इसलिये अपने में जो अधिक सयमी, श्रेष्ठ, सत्याग्रह-विज हो, उसी की आज्ञा मान कर चलना सत्याग्रही सैनिक का कर्तव्य हो जाता है, अन्यथा उसे स्वयं ही अपने विवेक गुरु की शरण में जाकर उसी की आज्ञा मानते हुए सत्य-मार्ग पर उठे रहना चाहिये।

सत्याग्रह जीवित रहेगा और दुनिया में फैलेगा, ऐसा हमें प्रतीत होता है। इस समय का सर्वत्र व्याप्त असत्यमय जीवन सत्याग्रह के लिये उपयुक्त माग मिला है। परन्तु अभी उस का प्रचार दक्षिण अफ्रीका और हिन्दुस्थान को छोड़ अन्य देशों में नहीं के बराबर है। इसका मूल कारण है नायकों की कमी। अहिंसा-प्रेमी और शान्ति के उपायों पर इसका उत्तरदायित्व है। इस पर यथाम्यान जागे कहेंगे। यहाँ केवल यही कहना पर्याप्त है कि अधिनायक या नायक न हो, तो भी विवेक-नायक हर जनसेवक के नायक रहता है। परिस्थितियों के अनुसार नायकों की अनुपस्थिति में उनकी आज्ञा-पालन किया जाय, तो जग-कल्याण हो सकता है।

यह ठीक है कि हर सत्याग्रही को इतना आत्म-नियंत्रण होना चाहिये कि वह स्वयं ही अपना नायक बन सके, परन्तु जब सत्याग्रह को सामूहिक रूप में चलाने की आवश्यकता होती है, तब न तो यह ही सम्भव हो सकता है कि सभी इतने अधिक आत्म-नियंत्रित पाये जा सकें और यदि इतने अधिक नियंत्रित हों भी, तो सभी को अपनी-अपनी उपराल अपना-अपना राग अलापने का अधिकार नहीं दिया जा सकता। सामूहिक युद्ध में यह तो निर्विवाद रूप में माना जाता है कि एक ही नायक होता है, और दूसरे केवल उसकी आज्ञा के प्रतिपालक सैनिक। हर एक योग्य होने पर भी नायकी नहीं कर सकता। जिस प्रकार हिंसात्मक युद्ध में सेना-नायक का हुक्म बिना चुं किये मानना आवश्यक होता है, उसी प्रकार—नहीं, उससे भी अधिक—सत्याग्रही युद्ध में भी नायक की आज्ञा-पालन की आवश्यकता पड़ती है। चुंकि सत्याग्रह एक नवीन युद्ध-कला है, इसलिये इस की नायकी करनेवाले पर विशेष जिम्मेदारी रहती है। यदि नायक ने भूलें की, तो कुपरिणामों को देखकर लोगों की दिल-जमई उसमें न हो सकेगी और अन्त में सत्याग्रही-शस्त्र पर से उनका विश्वास उठ जायगा। गान्धीजी के सम्मुख यह प्रश्न था कि रक्त-प्रवाही जयवा अन्य सभी प्रकार के हिंसात्मक युद्धों की पद्धति को निकाल बाहर कर सत्याग्रह-युद्ध-पद्धति का चलाया जाय। इसलिये वे उसकी नायकी बड़ी मतर्कता से करते थे, और कहते थे कि उसके

नायक को विशिष्ट गुणसम्पन्न होना चाहिये। उनका कहना है कि “युद्ध-प्रवाह किम साचे मे ढले, इसके विषय मे मत्थाग्रही नायक को बड़ा दूरदर्शी होना चाहिये। उसे परिस्थितियों की जाच-पड़ताल बड़ी निपुणता से करनी चाहिये, परन्तु जब निर्देश (direction) की बात हो, तब उसका निर्णय उसे खुद ही करके उसका पालन वही चतुरता और दृढ़ता के साथ करना चाहिये।

“यदि हम भेडिया-घसान को दूर रचना और देश की व्यवस्थित प्रगति चाहते हैं, तो जो जन-नेतृत्व का दावा करते हैं, उन्हें जन-समूह के अनुगमन में निश्चय ही दृढ़तापूर्वक इन्कार कर देना चाहिये। मेरा विश्वास तो यह है कि केवल अपने मत का आग्रह करके सामूहिक मत के सम्मुख झुक जाना काफी है, बल्कि जहाँ महत्त्वपूर्ण गंभीर मामला हो, वहाँ ऐसे सामूहिक जन-मत के—जो उनकी तर्क-युक्ति को उचित न जंचे—विपरीत ही करना चाहिये।”^{१५}

“ऐसा नेता बेकार है, जो अपनी विवेक-प्रेरणाओं की अवहेलना करके कार्य करना है, क्योंकि वह निश्चय ही सब प्रकार के विचार वाले व्यक्तियों से घिरा हुआ रहता है। यदि उसमें अन्तरात्मा की आवाज नहीं है, जो उसे दृढ़ रखे और उसका मार्ग-प्रदर्शन करती रहे, तो वह लगर-बिहीन जहाज के समान चाहे जहाँ बहता रहेगा।”^{१६}

तब तो आप कहेंगे कि गांधी भी तानाशाही में विश्वास करते थे। जनतन्त्र में तो बहुमत की ही मान्यता होनी चाहिये। जनमत की अवहेलना करने के कारण उस में और हिटलर के नाज़ीइज्म, मुसोलिनी के फेसिज्म, माक्स की डिक्टेटरशिप में क्या भेद है? भेद है, प्रधानतः दो बातों में—एक में हिंसात्मक बल का आघार है, तप-त्याग-रहित अशुद्ध आत्म-प्रेरणा है, तो दूसरे में तप-त्याग द्वारा निपटरी हुई शुद्ध आत्म-प्रेरणा तथा अहिंसात्मक सेवा-भाव, जिसकी कसौटी निज आत्मा ही होती है।

(५) सत्याग्रही सैनिक की प्राणहति के लिये तत्परता—इतिहास के जानने वालों को यह भलीभाँति विदित रहता है कि हर सैनिक को हर समय अपने सेनापति की आज्ञा बिना किसी उजर या हिचकिचाहट के मानना पड़ती है। यदि इस में लेशमान भी उजर हुआ, तो आज्ञा-भंग करनेवाला फौजी कानून के अनुसार दण्डनीय

७५ Studies in Gandhism p 152 (Citations from Young India,)

७६ Young India, 1922, p 112 (Cited in Studies in Gandhism p. 153)

होता है। आज्ञापालन के नियम की रक्षा युद्ध-काल में बड़ी सख्ती से की जाती है। युद्ध-काल में उत्तरदायित्व और सकट का समय होता है। इसलिये अनाज्ञाकारी सैनिकों को दण्ड देने के लिये सेनापतियों को यहाँ तक विशेषाधिकार रहते हैं कि वे फौजी कानून (Martial law) के अनुसार फौरन मृत्यु दण्ड तक दे सकते हैं। आज्ञा-पालन का जो महत्त्व परिचित सेनाओं में रहता है, उससे कहीं अधिक सत्याग्रही में होना आवश्यक होता है, परन्तु दोनों की क्रियाओं और भावों में अन्तर रहता है। एक के आज्ञा-पालन के पीछे भय, हिंसा और घृणा रहती है, परन्तु दूसरे के आज्ञा-पालन के पीछे अभय, अहिंसा और प्रेम रहा करते हैं। सत्याग्रही सैनिक जब भरती किया जाता है, तब न तो उसे कोई वेतन दिया जाता है, और न किसी दूसरे प्रकार का अथवा जीवन-निर्वाह का प्रलोभन या आश्वासन ही दिया जाता है। हिन्दुस्तान में सत्याग्रह के प्रारम्भ-काल में कुछ सत्याग्रही सैनिक यह आशा वाचने लगे थे कि उनके जेल जाने पर अथवा अन्य शारीरिक कष्ट आने पर उनके आश्रितों के लिये सत्याग्रह सस्या अथवा उस समस्या के हिमायती परिवर्ग का प्रदम्ब करें। इस भावना को गांधीजी ने पनपने का मौका नहीं दिया। उन्होंने उसे अकुरित होते ही कुतर दिया। मुझे स्मरण है, उन्होंने यह ऐलान कर दिया था कि किसी भी ऐसे आदमी को सत्याग्रह-युद्ध में नैतिक बनने को आगे नहीं आना चाहिये, जिस की गृह-सम्बन्धी आर्थिक परिस्थितियाँ उस के आड़े आती हों। उन्होंने स्पष्ट कर दिया कि वही मनुष्य सत्याग्रही सैनिक होने योग्य होता है, जिनके हृदय में सत्य-अहिंसा-प्रेम की ऐसी प्रचण्ड भावना उठ खड़ी हो कि उसके सामने घर-परिवार क्या, सर्वस्व मिट्टी-जैसा ढेला बन गया हो। जो सदा प्राणाहुति देने के लिये तत्पर हो वही नैतिक बने, यह गांधीजी ने खुलामा कर दिया। उनका साफ कहना था कि सत्याग्रह की विजय के लिये मुझे नैतिकों की मर्यादा की जरूरत नहीं। यदि आवश्यक गुणान्वित सैनिक थोड़े ही हों, तो अधिक लाभदायक होगा, अन्यथा मैं अकेला ही उसे चलाऊँगा। इसलिये सत्याग्रही नैतिक अपने नायक के आदेशानुसार अथवा यह कहो, अपने विवेक-नायक के आज्ञानुसार सत्य-मेवा के हेतु अपने प्राण तक न्योछावर कर डालता है। उसके नामने न अपनी रोजी खोने का डर रहता है, न कुटुम्बियों के भूखों मर जाने का, और न अपनी काया पर ही आघात होने का। नृत्य के वशीभूत, प्रेम का भूत्ता, वह हसता-खेलता प्राणाहुति दे डालता है, परन्तु भावनाओं का भी विकास होता है। विपरीत भावनाओं वाले मण्डप में उक्त भावनाओंयुक्त सत्याग्रही बनना कोई नानी-दादी का खेल नहीं था। हर सत्राम में तूफानी जोश के समय सैनिक के मन से प्राण-मोह का निकल जाना सहज होता है, परन्तु कुटुम्ब-मोह और रोजी के सवाल का मूल

जाना अपने जीते जी हर एक के लिये, चाहे वह सैनिक हो या अन्य कोई नागरिक, असम्भव नहीं तो बहुत ही कठिन अवश्य होता है। हिन्दुस्थान में सत्याग्रही सैनिकों के लिये गांधीजी ने जो उपरोक्त ऐलान किया था, वह नियम दक्षिण-अफ्रीका में सत्याग्रह के प्रारम्भकाल में लागू नहीं था। पाठकों को स्मरण होगा कि पहला सामूहिक सत्याग्रह सन् १९०६ में दक्षिण-अफ्रीका में हुआ था। उस समय यह होता था कि जो सत्याग्रही जेल जाते थे, उनके आश्रितों का उनके जेल-काल तक पालन-पोषण का भार सत्याग्रह-संस्था पर रहता था। इसलिये उनके कुटुम्ब को आवश्यक-तानुसार मासिक नगद रकम भत्ते (allowance) के रूप में दी जाया करती थी। यह प्रथा सन् १९१० तक चली। उस समय यह बात महसूस की गई कि सत्याग्रह संग्राम के विस्तारानुसार सत्याग्रही सैनिकों की संख्या बढ़ना स्वाभाविक था, और इसलिये उन सब के कुटुम्बों का पालन करने का भार भी जन-कोष पर बढ़ना नहीं रोका जा सकता था। फिर एक यह भी कठिनाई थी, जेल जाने के लिए सदा तत्पर रहने वाला सत्याग्रही कभी जेल में रहता है, तो कभी बाहर। जब वह जेल में मुक्त रहे तब उसे यह कहना कि तुम अपना तथा अपने कुटुम्ब का पालन-पोषण किसी जीविका को ढूँढ़कर करो, और जब जनसेवा की मांग आये, तो फिर उस जीविका को छोड़ सत्याग्रह-मैदान में आ जाओ, बड़ी अन्यायपूर्ण, बेतुकी बात होती है। ऐसे अस्थिर काल के लिये कौन किसे जीविका का आसरा दे सकने को तैयार हो सकता है। तब यह निश्चय किया गया कि समस्त सत्याग्रहियों और उनके कुटुम्बों को एक स्थान पर सहयोगिता के आधार पर जीवन-संगठन करना चाहिये, ताकि जेल-यात्री की अनुपस्थिति में उसके कुटुम्ब को अपने पालन-पोषण के लिये किसी दूसरे का मुँह न ताकना पड़े। इसी अभिप्राय को लेकर दक्षिण-अफ्रीका के जोहान्सबर्ग में टाल्सटाय फार्म की स्थापना हुई, जहाँ पर हर कौम के पुरुष-स्त्री परस्पर मेल-जोल और स्वावलम्बन के आधार पर जीविका-निर्वाह करते थे, परन्तु जब हिन्दुस्थान में सत्याग्रह की चारों ओर आई, तब यह देखा गया कि यहाँ सत्याग्रह के विस्तार और अवधि दोनों नहीं आके जा सकते थे। ऐसी हालत में यद्यपि यह तो आवश्यक प्रतीत हुआ कि सत्याग्रही सेना-नायकों को परिपक्व करने के लिये सत्याग्रह आश्रम की स्थापना तो की जाय, पर सत्याग्रही जेल-यात्री वे लोग ही बनें, जिन्हें कुटुम्ब-पालन का बोझ कर्तव्य-मथ से विचलित न कर सके और जो एकमात्र सेवा-भाव से प्रेरित होकर सर्वत्याग करने को उत्तारु हों। इससे यह विदित हो जाता है कि गांधीजी की उपरोक्त घोषणा सहसा नहीं की गई। वह मूल भावना का विकासमय वाह्यरूप था, जो आवश्यकताओं के गर्भ से उत्पन्न होता गया।

(६) सत्याग्रही आश्रम—भारतवर्ष में आश्रम की प्रथा बहुत प्राचीन है। साधारणतः आश्रम का अर्थ व्यवस्था हुआ करता है। एक मन के लोगों के वास-स्थान को आश्रम कहते हैं। वहाँ पर उन लोगों के भोजन, ठहरने, विद्याध्ययन, प्रवचन तथा वार्ता आदि का प्रवन्ध रहता है। ऐसे व्यवस्थित स्थान का नाम आश्रम रखा जाता था, परन्तु व्यवस्थित स्थान के अतिरिक्त सामाजिक, वैयक्तिक जीवन के व्यवस्थित विभागों को भी भारतीय शास्त्रों में आश्रम कहा जाता है, जैसे—सेवाश्रम, वर्णाश्रम, गृहस्थाश्रम, ब्रह्मचर्याश्रम, आदि। इसलिये आश्रम शब्द के अन्तर्गत भाव-समता, सहयोग-साधन और व्यवस्थित रूप का होना आवश्यक होता है, परन्तु इतिहास में यह प्रतीत होता है कि आश्रम शब्द का सम्बन्ध धीरे-धीरे धार्मिक भावनाओं के भीतर ही सिमिट कर रह गया। प्रायः सभी आश्रम ज्ञान और भक्ति के अड्डे बनते गये। कर्म-योग की ओर उनका लक्ष्य हुआ ही नहीं, और हुआ भी, तो वह विरक्त-भाव-प्रधान देश भारत में, सकीर्ण समझा जाने लगा। इन विरक्त-भाव-प्रधान आश्रमों को कहीं-कहीं मठ कहते थे और उनके व्यवस्थापक को मठाधीश। उन्हें व्यवस्थित रखने के लिये सम्पत्ति-दान भी बहुत होता था, जो सैकड़ों वर्षों के उपरान्त भी आज तक उन्हें जीवित रख सका है। गांधीजी ने इस विरक्त भाव की प्रधानता के स्थान में ज्ञान और भक्ति से सम्पुटित कर्म-भावना जागृत की, क्योंकि सृष्टि को किसी एक वृत्ति-प्रधान नहीं कह सकते हैं। यदि इस आधुनिक युग में, जब कि चारों ओर से कर्म ध्वनियाँ उठ रही थी, वे ज्ञान-योग या भक्ति-योग को पकड़े बैठे रहते तो सम्योचित समाज-सेवा न कर पाते, और न उनकी ससार में इतनी पूछ ही हो पाती। अतः उन्होंने कर्म की ओर अपना लक्ष्य दीड़ाया। यही लक्ष्य उनका सत्याग्रह कहलाया। सत्याग्रह को फलीभूत करने के लिये उन्हें आवश्यकता हुई कि योग्य कार्यकर्त्ता—योग्य नायक—नँदार किये जाय। ज्यों-ज्यों उनका कर्म-क्षेत्र बढ़ा, त्यों-त्यों योजनाओं का विकास हुआ और जिस क्रम से योजनाएँ विकसित हुईं, उसी क्रम से उन्होंने उन योजनाओं को कार्यान्वित करनेवालों की शिक्षा के लिये समय-समय पर भिन्न-भिन्न नाम देकर भिन्न-भिन्न स्थानों में शिक्षा-केन्द्र स्थापित किये, जहाँ पर व्यावहारिक शिक्षा का ही महत्त्व रहता था। ये केन्द्र दक्षिण अफ्रीका और हिन्दु-स्थान में स्थापित किये गये। इन केन्द्रों का कर्म-क्षेत्र में उसी प्रकार ऐतिहासिक महत्त्व है, जैसा कि शंकराचार्य के विभिन्न पीठों का, ज्ञान-क्षेत्र में आज भी माना जा रहा है।

सब से पहले गांधीजी ने सन् १९०४ में दक्षिण अफ्रीका में फिनिक्स सत्याग्रह (Phenix settlement) की स्थापना उस समय की, जब कि सत्याग्रह की

उदय-कालीन लालिमा दिखाई दे रही थी। रसकिन की पुस्तक 'अनटू दिस लास्ट' (सर्वोदय) की तीन बातों से प्रभावित होने के फलस्वरूप फिनिक्स सस्था की स्थापना हुई। उन तीन सिद्धान्तों का उल्लेख गांधीजी ने यो किया है —

(१) सबके भले में अपना भला है।

(२) वकील और नार्ड दोनों के काम (अर्थात् मानसिक और शारीरिक श्रम) की कीमत एक-सी होनी चाहिये, क्योंकि आजीविका का हक दोनों का एक-सा है।

(३) सादा, मजदूर का और किसान का जीवन ही सच्चा है।

गांधीजी ने इनका उल्लेख करते हुए कहा है कि "पहली बात तो मैं जानता था। दूसरी का मुझे आभास हुआ करता था, पर तीसरी तो मेरे विचार-क्षेत्र में आई तक न थी। पहली बात में पिछली दोनों बातें समाविष्ट हैं, यह बात 'सर्वोदय' से मुझे सूर्य-प्रकाश की तरह स्पष्ट दिखाई देने लगी। सुबह होते ही मैं उसके अनुसार अपने जीवन को बनाने की चिन्ता में लगा (और वेस्ट को) सुझाया कि 'इन्डियन ओपिनियन' को एक खेत पर ले जाय वहाँ सब एक साथ रहे, एक-सा भोजन-खर्च ले, अपने लिये सब खेती कर लिया करे और वक्त के वक्त में 'इन्डियन ओपिनियन' का काम करें। भोजन-खर्च का हिसाब लगाया गया उसमें काले-गोरे का भेद-भाव नहीं रखा गया। जो एक-सा भोजन-खर्च लेने (और) इस तजवीज में शरीक न हो सकें, वे अपना वेतन ले लिया करे—किन्तु आदर्श रक्खा जाय कि धीरे-धीरे सब कार्यकर्ता सस्थावासी हो जाय।" इस तरह 'इन्डियन ओपिनियन' के कार्य-कर्ताओं से वातचीत हो जाने के पश्चात् घास-पात से भरे हुए आवादी रहित फिनिक्स में, जो डरवन से तेरह मील और नजदीकी स्टेशन से २½ मील दूर था, सस्था की स्थापना की, वहाँ पर कुछ ऐसे मित्र और सम्बन्धियों ने काम किया, जो 'इन्डियन ओपिनियन' के चलाने में भाग लेते थे। इस के बाद सन् १९१७ में जोहान्सबर्ग में 'टाल्सटाय फार्म' की स्थापना की गई, जो जोहान्सबर्ग से २१ मील और नजदीकी रेलवे स्टेशन 'लाले' (Lawley) से एक मील दूरी पर था। इन दोनों की सदस्य-संख्या और कार्य-क्रमों को तुलनात्मक दृष्टि से पढ़िये, तो सरलता से पता लग जाता है कि एक सत्याग्रह की उपा-कालीन सरल मनोहर प्रतिमा है, तो दूसरी है उस परिवर्तित बढ़ती हुई ज्योति की, जब हिन्दू, मुसलमान, ईसाई, पारसी, गुजराती, तामिलनाडी, आन्ध्र-देशी सभी प्रकार के पुरुष-स्त्री

‘मत्याग्रह’ में भाग लेने लगे थे, और जब उन्हें भोजन-पानी में लेकर पात्रानामपाई तक अपने हाथ में करने की नौबत जेलों में आने लग गई थी। स्वावलम्बन के हेतु बड़ईगरी, चमारी आदि का काम भी अपने हाथ में कराया जाना आवश्यक दिखाई देने लगा था, और मत्याग्रही यात्रियों के लिये अस्थायी बनाने के हेतु सम्पादासियों को कई मील पैदल भी चलना पड़ता था। इस टाल्मटाय फार्म को, गांधीजी ने अपनी आत्म-कथा में, टाल्मटाय-आश्रम कहा है।

इसके बाद जब गांधीजी ने दक्षिण-अफ्रीका छोड़ हिन्दुस्तान को अपना प्रयोग-क्षेत्र बनाया, तब मन् १९१५ में अहमदाबाद में ‘सत्याग्रहाश्रम’ की स्थापना की। हिन्दुस्थान में समाज का विनाशकारी, अस्पृश्यता का प्रश्न बड़ा जटिल था। विदेश-यात्रा करनेवालों को जाति-च्युत कर देते थे। जब विरादरीवालों को दण्ड स्वल्प रोंटी-भाजी दे देते तथा तीर्थयात्रा कर आते थे, तब वे विरादरी में सम्मिलित होकर एक साथ खा-पी सकते थे। विलायत से वैरिस्ट्री पास करके घर लौट आने पर गांधीजी को न्यय यह जवरदस्ती का प्रायश्चित्त करने के लिये बाध्य होना पड़ा था। दूसरों के साथ बैठकर या उनके हाथ का पका हुआ भोजन कर लेना यदि एक ओर पाप समझा जाता था, तो दूसरी ओर अन्त्यज कहलाये जानेवाले भाई-बहिनो को छू लेना भी वर्जनीय था। मत्याग्रही के सम्मुख एकात्मियता रहती है, यह हम अच्छी तरह से एक बार नहीं, कई बार देख चुके हैं। इसलिये गांधीजी ने वावजूद कुछ बाहरी विरोध के, अन्त्यजों को आश्रम में प्रवेश कर मम स्थान का नियम रखा, और यह भी नियम बनाया कि नव आश्रमवासी एक ही भोजनालय में भोजन करेंगे। आश्रम का स्थान पहले अहमदाबाद के निकटवर्ती कोचल नाम के एक छोटे में गांव में श्री जीवनलाल वैरिस्टर के मकान में था, परन्तु चूंकि गांधी का आदर्श आश्रम को शहर या गांव से दूर रखना था, इसलिये उन्होंने जेल के निकट कोचल गांव में कुछ दूर एक खाली जमीन पर आश्रम बनाया, और बहुत सोच-समझ के पञ्चान् उसको सेवाश्रम, तपोवन आदि न कहकर ‘सत्याग्रहाश्रम’ नाम दिया। यह नाम गांधीजी को क्यों पसन्द हुआ, यह उन्हीं के शब्दों में देखा जाय। उन्होंने कहा है कि “हम लोगों का उद्देश्य तो सत्य की पूजा, सत्य की शोष करना, उम्मी का आग्रह रखना, और दक्षिण अफ्रीका में जिस पद्धति का उपयोग हम लोगों ने किया था उम्मी का परिचय भारतवासियों को कराना, हमें यह भी देखना था कि उनकी शक्ति और प्रभाव वहाँ तक व्यापक हो सकती है। उस में नेवा और सेवा-पद्धति, दोनों का भाव अपने-आप आ जाता था।” और “यद्यपि तपश्चर्या

हम लोगो को प्रिय थी, फिर भी यह नाम हम लोगो को अपने लिये भारी मालूम हुआ।”^{७९} उस समय “आश्रम की प्रचलित प्रवृत्ति बुनाई के काम की थी।

इसलिये पहले बुनाईघर की नींव डाली गई।”^{८०} खादी के कपड़ो को बनाकर पहनने की क्रियाओं को आश्रम-वामी उस समय कुछ नहीं जानते थे। कपास को हाथ से ओटना, धुनना, पीनी बनाना, कातना और फिर बुनना—इन क्रियाओं का बड़ा रोचक विकास क्रमशः होता गया, तब कहीं हाथ की बनी हुई शुद्ध खादी का कपड़ा आश्रमवामी बना सके। सन् १९०८ तक गांधीजी ने चर्खा और कर्घा देखे ही न थे, हालाँकि “हिन्द-स्वराज” में उन्होंने चर्खे द्वारा ही भारत की भुखमरी-गरीबी को मिटाने की बात लिखी थी। “जब मैं” गांधीजी का कहना है, “सन् १९१५ में दक्षिण अफ्रीका से भारत आया, उस समय भी मैंने चर्खे के दर्शन तो नहीं ही किये थे। आश्रम खोलने पर एक कर्घा ला रखा था। और कर्घा ला रखने में भी मुझे बड़ी कठिनाई हुई।”^{८१} कर्घा मिला सही, पर बुनना जानते ही न थे। इसलिये पहले देशी मिलों के सूत को लेकर बुनाई की नींव डाली गई और फिर कपास ओटने से लेकर बुनने तक की समस्त क्रियाओं का हाथ से करना एक-एक करके सिखलाया गया।

परन्तु केवल सत्याग्रही की शिक्षा पाने और खादी के कपड़े बनाने ही से स्वराज की स्थापना थोड़े ही हो सकती थी। सत्याग्रही का काम केवल इतना ही नहीं रहता कि सामाजिक कुरीतियों और राजनीतिक अत्याचारों का विनाश कर डाले? उसका कर्तव्य तो यह रहता है कि एक ओर वह बुराईयों का ध्वंस करे, और दूसरी ओर अच्छाईयों की रचना करे, तब कहीं सच्चा स्वराज मिल सकता है। इसलिये विविध रचनात्मक कार्यों की प्रेरणा की पूर्ति के अभिप्राय से जिला वर्धा (मध्यप्रान्त) के ‘सेगाव’ में ‘सेवाग्राम’ की लगभग सन् १९३४ में स्थापना की गई। ग्रामीण जीवन को स्वावलम्बी बनाने और भारतीयों की भुखमरी मिटाने के अभिप्राय को लेकर वहाँ पर गृह-उद्योगों को पुनर्जीवित करने की शिक्षाओं का प्रवन्ध किया गया। इस सेवाग्राम का नाम ही इस बात को सूचित करता है कि वहाँ के वासी जन-सेवाओं को करनेवाले हैं। हिन्दुस्थान के घरेलू उद्योग, मशीनयुग तथा विदेशी राज्य की शोषण-पद्धति के कारण मिट चुके थे, यह सब को मालूम है। उन उद्योगों को फिर से जारी करने, और कुछ ऐसे नये उद्योगों को हथियाने

७९ आत्म-कथा, खंड २, पृष्ठ ३०८

८० आत्म-कथा, खंड २, पृष्ठ ३७७.

८१. आत्म-कथा, खंड २, पृष्ठ ४८०

की गरज थे, जो न्याय और नम्र के अनुकूल थे, यह सेवाग्राम बनाया गया। इन में वे लोग ही काम कर सकते थे—चाहे पुरुष हों या स्त्रियाँ—जो उन के नियमों का पालन कर गृह-उद्योगों में भाग लें और देश के लिये जादरजर बनें। गांधी-विभाग के अतिरिक्त कई विभागों का काम चलाया गया, जैसे बटईगारी, लोहारी, कागज बनाना, मरुमकड़ी-पालन और शहद बनाना, कृषि आदि। हर विभाग का हर कार्य हय-मेहनत से किया जाता था। मर्जीन के द्वारा नहीं किया जाता था, क्योंकि गांधी-युद्ध मर्जीन-युग के विरुद्ध ही तो था। हय-मेहनत के उद्योगों को नफ़्त बनाने के लिये कुछ न कुछ यंत्रों अथवा मर्जीनों की जरूरत तो रहती ही है, जैसे—चक्की, कर्घा, हल, बज्र आदि आखिर यंत्र या मर्जीन ही तो हैं। ऐसे नव यंत्रों का प्रयोग किया जाता था, परन्तु वे ही यंत्र प्रयोग में लाये जाते थे, जो देश के कारीगर ही बना सकते थे। गरज यह कि यह एक ऐसी जबरदस्त स्क्रीम थी कि उसके अनुसार कार्य चलाये जाने से देश का हर व्यापार और रोजगार एवं कच्चे माल से लेकर पक्के माल तक की समस्त क्रियाएँ पुनः जागृत हो जाती, और घर-घर के बालक, बूढ़, युवा, पुरुष, स्त्री सभी भुखमरी और बेकारी में बच सकते। गांधीजी जानते थे कि आर्थिक स्थिति का ही हाथ मनुष्य के वास्तव जीवन को सुखी-दुखी बनाने में रहता है, और आर्थिक स्थिति उद्योगों की चारों ओर में पुनः स्थापना के बिना नहीं सुधर सकती। इसलिये सेवाग्राम का बड़ा महत्व है। चूँकि रचनात्मक कार्य का बड़ा महत्त्व था और चूँकि सेवाग्राम (सेवाग्राम) सत्या की आदर्श बनाना था, इसलिये गांधीजी वही पर कुछ वर्षों तक स्थिर रूप में बन गये, ताकि सत्या के कार्य में शिथिलता न आने पाये और अहिंसा के न्याय में हिंसा-भाव लग-भाज भी प्रवेश न कर सके। उद्योगों के पुनरुत्थान के अतिरिक्त विचार-परिवर्तन करना भी जरूरी था। आज के बालक बल के मजाज के कर्णधार होते हैं। अब उन की शिक्षा के लिये भी सेवाग्राम में एक पाठशाला खोली गई। नवीन अहिंसात्मक आर्थिक और राजनीतिक व्यवस्था को चलाने के लिये इस प्रकार की नवीन शिक्षा-मदति की आवश्यकता थी, जो ऐसी शिक्षा-दीक्षा दे कि हर बालक-बालिका को औद्योगिक क्रियाओं के माय-माय पटना-लिखना भी सिखा सके। जब पढ़-लिख जाने पर हर मनुष्य जीविका-उपार्जन के साधन में युक्त रहेगा, तब वह न तो भूखी मर सकेगा और न दूसरे के प्रति उसे ईर्ष्या-द्वेषादि उठने का अवकाश ही मिलेगा। परिणाम यह होगा कि हर मनुष्य अपने-अपने कार्य में मग्न होकर देश वा समाज के उत्पादन में अहिंसात्मक रूप में वृद्धि करेगा। गांधीजी इसे नई तालीम कहते थे। यही नई तालीम बुनियादी तालीम (Basic education) भी कहलाई। गांधीजी का तो यह कहना था कि यदि नई तालीम मुचाह रूप से चलाई जायगी, तो “ग्रामो

मे सार्वी का प्रचार बहुत जल्दी हो सकेगा, क्योंकि बच्चों के तालीमी समय मे जितना सूत वे कात सकेंगे, उतना सूत पूरे गांव के लोगों के वस्त्रों के लिये काफी होगा और वस्त्र भी यथासम्भव सस्ते से मस्त पड़ेगा।^{८९} रचनात्मक कार्य की व्यापकता और स्थिरता केवल सौ-पचास आश्रम-वासियों के द्वारा कुछ उद्योगों को कायम करने और एक स्कूल के खोल देने से प्राप्त नहीं हो सकती। वे केवल आदर्श का काम दे सकते हैं। उनका अनुकरण जब तक देश के भिन्न-भिन्न भाग नहीं करें तब तक स्वराज की स्थापना मला कैसे हो सकती थी। इसलिये आश्रम की गति-विधि के साथ ही अन्य सस्थाओं के द्वारा भी भिन्न-भिन्न रचनात्मक कार्य चलाये जाते थे। ये सस्थाएँ अखिल भारतीय कांग्रेस से सम्बन्धित थी। उनके नाम ये हैं—अखिल भारतीय चर्खा सघ, हरिजन सेवा सघ, अखिल भारतीय ग्रामोद्योग सघ, हिन्दुस्थानी तालीमी सघ, गौसेवा सघ। सन् १९४५ मे इन पांचों की 'सम्मिलित समिति' बनी। बाद मे हिन्दुस्थानी प्रचार सभा, कस्तूरबा गांधी स्मारक ट्रस्ट, नवजीवन ट्रस्ट, प्राकृतिक उपचार ट्रस्ट (Nature Cure Trust), हिन्दुस्थानी भजद्वार सघ, और पश्चिमी भारतीय आदिवासी श्रमिक सघ नाम की छै रचनात्मक सस्थाएँ और बढी, जो सब मिलाकर ग्यारह हो गई, और मार्च सन् १९४९ मे वे सब 'अखिल भारत सर्वसेवा सघ' के नाम से सम्मिलित कार्य करने पर राजी हो गई।^{९०} परन्तु उसी समय सेवा-ग्राम-सम्मेलन मे विनोबा भावे ने एक नये सघ की स्थापना की, जिसका नाम 'सर्वोदय समाज' रखा। इसकी भूमिका अखिल भारत सर्वसेवा सघ की भूमिका से भिन्न रखी गई। 'अखिल भारत सर्व सेवा सघ' का काम है समस्त सम्मिलित रचनात्मक सस्थाओं के कार्यों का व्यावहारिक शिक्षण देना, और 'सर्वोदय समाज' का काम है—सिद्धान्त और विचार प्रदान करना।^{९१} इस समय जब कि कांग्रेस भ्रष्टाचार की ओर बह गई है और फलतः कांग्रेस के अन्तर्गत जीवित रहने की आकांक्षी उपरोक्त रचनात्मक सस्थाएँ मृतप्राय हैं, गांधी-सिद्धांतों के भक्तों की आशा-दृष्टि विनोबा भावे की अध्यक्षता मे जीवित 'सर्वोदय समाज' की ओर आकर्षित हो उठी है। भविष्य जो हो।

८९ New Horizons in Khadi Work, pp 45-46, 48 (Cited in pol phil of Mahatma Gandhi p 227)

९० Political Philosophy of Mahatma Gandhi, pp 200-201 के आधार पर।

९१ सर्वोदय, (मार्च सन् १९५१) के अन्तिम कवर पृष्ठ पर महात्माजी के लेख से।

रचनात्मक कार्य करने वाली मध्याह्न में एक मध्याह्न 'हरिजन मेवा सभ' नामकी भी थी, जैसा हम अभी ऊपर कह आये हैं। उसका काम यही था कि हरिजनों का उद्धार करे। अस्पृश्यता का रोग मिटा देने में समाज में इच्छित उत्पत्ति होने की सम्भावना उस समय तक नहीं हो सकती थी, जब तक कि हरिजनों के जीवन को उच्च श्रेणी का न बनाया जाय। उनमें रहन-सहन, पाने-पीने और आचार-विचार में उच्चता लाये बिना अस्पृश्यता मिटाये जानें में भी कठिनाता थी, क्योंकि निकृष्ट कार्यों के प्रति जो घृणा की भावना होती है, उसे प्रेम के आधार पर तभी हटा सकते हैं, जब पर-पक्षवाला शुद्ध और नाफ रहने लगे तथा पाना-पीना व आचार-विचार भी सुधार लें। इसके लिये गांधीजी ने यही उपयुक्त समझा कि वे स्वयं हरिजनों के बीच में रहें, ताकि वे जंग उन की जीवन-क्रियाओं का अनुकरण करे और अपने-आप उच्च बनने का प्रयत्न करने लग जाय। अतः मेवाग्राम से डेरा-डडा उठाकर—गांधीजी का डेरा-डडा था ही क्या, केवल एक डेढ़ हाथ का पछा और चर्चा—आप देहली में हरिजनों के बीच रहने लगे। तब से वह स्थान हरिजन-कालोनी (Harijan Colony) कहाने लगा। वह भी मद्रासही का एक आश्रम ही है। नाथ पुरुष जहाँ अकेले पहुँच जाते हैं, वही पर बहुत-से मानु-वृत्ति के आदमी भी उन्हें घेर कर बस जाते हैं। हरिजन-कालोनी भी इसी तरह का आश्रम बन गया था। हरिजन-अस्पृश्यता का काटा समाज में घुरी तरह में चुभा हुआ था, और उसे निकालकर फेंकने के लिये गांधीजी ने इसी तरीके को उत्तम समझा था। इस तरीके के द्वारा एक ओर तो हरिजनों के साथ उठना-बैठना, मेल-मिलाप होता था, और दूसरी ओर उन्हें यानी हरिजनों को अपनी आदतों को उन्नत करने के लिये नस्सग प्राप्त होता था। हिन्दुस्थान के विभाजन के समय, हिन्दू और मुसलमानों के बीच जो भगदड़ और उपद्रव मच गये थे, उन्हें शान्त करने के लिये गांधीजी यहाँ में नौआवली आदि स्थानों को भागे-भागे पहुँचे थे और उस भयंकर ज्वार-भाटा को शान्त करने में अद्वितीय शक्ति दिखाई थी कि इतने में हत्यारे गोठने को वे न मुह्राये और उसने उनका देहान्त कर डाला।

यह हुई गांधीजी द्वारा स्थापित किये गये आश्रमों की श्रुति। जिस प्रकार सौरभमण्डल में सूर्य का, और धरती में नाभि का महत्त्व होता है, उसी प्रकार समाज में इन आश्रमों का महत्त्व समझना चाहिये। फिनिक्स-स्थापना, टालमटाय-फार्म और मत्स्याग्रह अथवा सावरमती आश्रम आवादी में कुछ दूर जंगली-भूमि पर बनाये गये, क्योंकि वहाँ 'मत्स्याग्रही' मिपाही तैयार किये जाते थे, परन्तु मेवाग्राम तथा हरिजन-कालोनी का आवादी के निकट एव आवादी के बीच रहना आवश्यक था, क्योंकि वहाँ जन-सम्पर्क कायम कर लोगों के मन में सहयोगी व्यवस्थात्मक भावनाओं को

जागृत करना था। योंतो सभी मन्थाग्रहियों के लिये यम-नियमों का पालन करना आवश्यक था, जिनका वर्णन गत अध्याय में हो चुका है, तथापि गांधीजी ने आश्रम-वासियों के लिये राम तोर पर कुछ नियम बनाये थे, जिनका पालन करना हर आश्रमवासी का कर्तव्य था। उन में से कुछ मूल नियमों का उल्लेख हम ने पुस्तक के परिशिष्ट न० २ में पाठकों के लार्भार्थ कर दिया है। यह तो हम जानते ही हैं कि ससार परिवर्तनशील है और मानुषिक कृतिया अन्तवान होती हैं। इसलिये यह बात निश्चित है कि गांधीजी द्वारा की गई उन स्थापनाएँ कुछ दिनों में मिट जायेंगी, और सम्भव है, उन्हें स्थापित करने वाली भावनाएँ भी कुछ अर्थों के बाद विस्मृत हो जाय। फिर भी यह तो प्रतीत होता ही है कि अमर मर्य के साथ गांधीजी ने अहिंसात्मक मत्याग्रह-सिद्धान्त को भी अमरता प्रदान कर दी है।

परिस्थितियों के अनुसार, यह हम सभी जानते हैं, आश्रम बनते-मिटते रहते हैं, और यह भी हमें विदित है कि आश्रमों की स्थापना तथा उनका कार्य-क्रम अपनी-अपनी भावनाओं के अनुरूप हुआ करता है। सब पूछा जाय तो आश्रम शब्द में केवल एक ही भावना निगूढ है, जो उसके प्रयोजन से जानी जानी है। वह शब्द उसी प्रकार बना है, जैसे 'आग्रह' जिनके अर्थ पर हम पहले विचार कर चुके हैं। 'श्रम' (श्राम्यति, श्रात) संस्कृत भाषा की एक मूल क्रिया है, जिसका अर्थ होता है, 'प्रयत्न करना', 'मिहनत करना', 'तप करना', 'विश्रात होना'। अन्तर्दृष्टि में देखने पर 'तप' शब्द में भी प्रयत्न करने का भाव विहित होता है। इसलिये आश्रम का अर्थ होता है "श्रम को नारो ओर से अपनाना"। अतः मज्जा आश्रम वही है, जहाँ पर श्रम किया जाय, न कि जहाँ ज्ञान या भक्ति की आठ में गोठिया करते हुए निठल्ले बैठा जाय। ज्ञान और भक्ति की चर्चा आश्रम में न हो और केवल श्रम—श्रम यात्री कर्म ही हो—यह हमारे कहने का तात्पर्य नहीं है। तात्पर्य यह है कि आश्रम लौकिक जीवन का परिचायक होता है। लौकिक जीवन में कर्म प्रधान रूप से दिगार्ई देता है, परन्तु यदि कोई कहे कि वह केवल कर्म रूप ही है, तो उसकी भूल होगी। जीवन, कर्म, ज्ञान और भक्ति के योग को कहते हैं। गणित-शास्त्रीय रूप में बताया जाय, तो हम कहेंगे "कर्म + ज्ञान + भक्ति = जीवन"। भक्ति और ज्ञान का यही अर्थ न जानने के कारण लोग उनका नाम सुनकर नाक-भोंह सिकोड़ने लगते हैं, पर यथार्थतः इस त्रिसंयोग के बिना हमारा जीवन टिक ही नहीं सकता। गांधी

८५ देखो मिडे का संस्कृत-अंग्रेजी कोश, जिस में निम्न लेख है— 'श्रम्' (श्राम्यति, श्रात) 1 To exert oneself, toil, labour, 2 To perform austerities, 3 To be wearied.

का जीवन, और इसलिये उनके आश्रम भी, इसी विचार का आश्रित थे। पहले को ये तीन भिन्न-भिन्न हैं परंतु वे एक ही के रूप में भारतीय नव्य-ज्ञान में एकरूप हो गईं। मत्त्व है, जो वहीं एकरूपता भाव आश्रम शब्द में प्रान्त-प्रति है। इसलिये हम देखते हैं कि भारतीय नव्यत्व में सम्पूर्ण जीवन को अथवा जीवन के भागों को, बहुत-सा आश्रम शब्द के साथ सहज-प्रदर्शित करते हैं, जैसे—प्रायश्चित्त, वर्णाश्रम, ब्रह्मचर्याश्रम, गृहस्थाश्रम इत्यादि। अतः प्रकृत्य अपराध एकरूप का भाव विद्यमान हो, वहीं कम में नैष्ठिक जयसा प्रत्यक्ष ज्ञानाति में आनन्दित शान्ति (non activity in activity) स्व-मत्त्व है। इसलिये हमारी अन्वयमति के अनुसार आश्रम शब्द में 'श्रम' और 'श्रान्त' का विप्रतिपक्ष भाव का सम्बन्ध दिया हुआ मिलता है। अतः जहाँ स्थान या जीवन या विचारण 'श्रम' और 'श्रान्त' युक्त, अथवा कर्म ज्ञान भक्ति-युक्त एकरूप से रहता है, वह हमारी नजरों में, 'आश्रम' कहा ही नहीं जा सकता।

(७) समाग्रही नैपुण्य अर्थान् युक्ति-कौशल्य (tactics)—"योगं यमं तु कौशलम्" गीता के इस प्रमाण के आधार पर हम पूर्व में यह चुके हैं कि करने योग्य कार्य का युक्त्यापूर्वक करने का नाम ही योग है। इसलिये जब कोई युद्ध या मघर्ष किया जाय—चाहे वह व्यक्तिगत हो या सामूहिक—तब उसे सब सोच-विचार के बाद ही करना चाहिये, और उसे करने समय अत्यन्त साधु से काम लेना चाहिये। जब मन्त्र उतम और अनदिग्ग हो, माघादोष-गहित हो, तथा मन्त्र क्रियाएँ निपुणतापूर्वक चलायी जायँ, तभी वह कर्म 'योग' शब्द से विभूषित किया जा सकता है। जिन प्रकार हिमात्मक युद्ध में सिद्धि के हेतु युक्ति-कौशल आवश्यक होता है, उसी प्रकार अहितात्मक युद्ध अर्थात् सत्याग्रह को सफलपूर्वक बनाने के लिये नैपुण्य की आवश्यकता होती है। यह हम जानते हैं कि सेना-ब्यूट, मोर्चा लेना, आक्रमण करना, घेराव-नीति का आश्रय लेना, कमी जागे ढकना—कमी पीछे हटना इत्यादि क्रियाएँ युद्ध-क्षेत्र में जारी रहनी हैं। ऐसी ही क्रियाओं का अपना कर सत्याग्रही नायक को भी सत्याग्रही युद्ध चलाना पड़ता है। अन्तर केवल यह होता है कि हिमात्मक युद्ध के समय सत्य और असत्य का, हिमा और अहिमा का कोई स्थान नहीं रखा जाता। केवल अपना मतलब भर गाँठना चाहिये, फिर उपाय चाहे जैसे हो, उसी परवाह कुछ भी नहीं रहती। इसके विपरीत सत्याग्रह के समय केवल सत्य-अहिमा-प्रेम का आश्रय लेकर मघर्ष में जुड़े रहना पड़ता है। वहाँ छल-ठिठर का, द्वेष-कषट का नामो-निशान भी नायक वरदाशत नहीं कर सकता। यदि कोई भी सत्याग्रही सैनिक इस अपराध को करता हुआ पाया गया, तो वह सत्याग्रही सेना में तत्काल अलग कर देने योग्य हो जाता है, क्योंकि अहिमा में लेशमात्र भी हिमा रही, तो सिद्धि प्राप्ति नहीं हो सकती। यदि

हिंसाश छिपा रहा और प्रत्यक्ष में युद्ध-फल मिल भी गया तो भी वह ग्राह्य नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वह दूषित साधन से प्राप्त हुआ होता है। वहां तो आत्म-शुद्धि का प्राप्त करना ही सिद्धि कहलाती है, बाह्य फल मिले या न मिले, बाह्य विजय हो या न हो। इसलिये जिन्हें गांधीजी के सत्याग्रही युद्धों का ज्ञान है, उन्हें भली-भांति विदित है कि वे कभी तो आगे बढ़ जाते थे और कभी पीछे हट जाते थे, कभी युद्ध-विराम कर सधि की बात करने लगते, तो कभी श्रुतियों को देखकर सत्याग्रह स्थगित कर देते थे। ऐसे-ऐसे कई मोके आये, जब दर्शकगण एवं सत्याग्रही सैनिक भी युद्ध के जोश और रफ्तार को देख कर सफलता को अपने हाथों में रखी हुई समझते थे, तभी गांधीजी ने सत्याग्रह को थाम देने अथवा बन्द कर देने के ऐलान कर दिये, जिससे जोशालों के हृदय पर ठंडा पानी पड़ गया, और क्रोधियों के भीतर गांधी के प्रति इतनी आग भड़क उठी कि वे उन के भक्त सैनिक होते हुए भी उन पर टूट पड़े तथा उन्हें इस बुरी तरह से मारा-पीटा कि उन के मरने में कोई कसर न रही। इस के दो प्रमुख दृष्टांत उल्लेखनीय हैं। एक है दक्षिण अफ्रीका का और दूसरा हिन्दुस्थान का। सन् १९०६ में दक्षिण अफ्रीका में एक ऐसा हुक्म-नामा निकला कि ट्रान्सवाल में रहने वाले हर एक मर्द औरत और आठ या आठ वर्ष से अधिक आयु वाले बालक को एशियाई रजिस्ट्रार के दफ्तर में अपना नाम दर्ज कराके रजिस्ट्री का प्रमाण-पत्र हासिल करना होगा। यह हुक्मनामा आगे चलकर 'काला कानून' (Black Act) के नाम से पुकारा जाने लगा। इसके विरोध में सत्याग्रह शुरू हुआ। लोगों ने नाम दर्ज कराने से इन्कार कर दिया और आज्ञा-भंग करने वाले जेल भेजे जाने लगे। इस प्रकार का युद्ध लोगों ने पहले-पहल देखा था। गांधी के नेतृत्व में हिन्दू, मुसलमान, पारसी, पठान आदि बहुत-से हिन्दुस्थानियों ने इसमें बड़े उत्साह से भाग लिया। डेढ़ सौ सत्याग्रही जेल भेजे जा चुके थे कि सरकार सुलह करने की सोचने लगी। राज्याधिपति जनरल स्मट्स ने इसके लिये गांधीजी को बुलाया और यह तय हुआ कि एक खासी सत्याग्रही हिन्दुस्थानी अपने मन में अपने नाम दर्ज करा ले और सरकार सब कैदियों को जेल से मुक्त कर देगी एवं 'काला कानून' रद्द कर दिया जायगा। कैदी छोड़ दिये गये और गांधीजी ने नाम दर्ज कराने की बात के विषय में समझाना बुझाना प्रारम्भ किया। सत्याग्रह का काम बड़े उत्साह से चल रहा था कि इतने में वह सरकार के उक्त आश्वासन के कारण बन्द कर दिया गया। कुछ लोगों को बुरा लगा। ऐसे लोगों में से एक मीर आलम नाम का पठान भी था, जो गांधीजी का बड़ा प्रेमी, पुराना मुवक्किल (Client) था। गांधी के इस राजीनामे की बात सुन कर उसे बड़ा क्रोध आया। गांधीजी से उसने बड़ी बेरुखी बातें की और जब कि गांधीजी अपना

नाम दर्ज कराने रजिस्ट्रार के दफ्तर को जा रहा था, तब उसने पीछे से एक लट्ठ ऐसा मारा कि गांधीजी का मित्र फट गया और वे बेहोश होकर गिर पड़े। उस के साथ और भी आदमी थे, जिन्होंने भी गांधीजी को खूब पीटा और नतिपाया। गांधी इस बुरी तरह से पीटे गये कि मुश्किल से मरने-मरते बचे। फिर भी उन्होंने कभी नहीं चाहा कि आश्रमगकारियों पर मुकदमा चलाया जाय और दण्डित किये जायें, परन्तु उनसे बार-बार मना करने पर भी पुलिस को अन्य लोगों के आप्रह के कारण मुकदमा चलाना पड़ा, जिस में गांधीजी की गहादत के बिना ही मीर आलम और उसके एक साथी का गजा हुई। दूराग उदाहरण है, हिन्दुस्थान का। गुजरात के 'मेडा जिले में अकाल के जमीन स्थिति होने से वहाँ के पार्टीदार जमीन-कर माफ करवाने के लिये प्रयत्न कर रहे थे। लोगों की माग ऐसी माफ और हलकी थी कि उसके लिये लड़ाई लड़ने की भी जरूरत नहीं होनी चाहिये।

(परन्तु) सरकार को वह असह्य लगी। जितनी विनय की जा सकती थी, उतनी कर लेने के बाद माधियों ने माय मलाफ करके मीने (गांधी ने) मत्याग्रह करने की सलाह दी। शुरू के दिनों में लोगों में खूब हिम्मत दिखाई पड़ती थी।

जमींदारों ने लोगों के द्वार बंद, घर में से चाहे जो माल उठा ले गये। चौपाई जुरमाने के नोटिस निकले। किसी गांव की मारी फसल जल्य हुई। (फसत) लोग घबरा गये। कुछ लोगों ने जमीन-महमूल भरा। दूसरे यह चाहने लगे कि अगर सरकारी अफसर ही हमारा कुछ माल जल्य करवें महमूल बढ़ा कर लें, तो हम सस्ते ही छूटें।" "इसके बाद रीजेंट एक्ट, जलियावाला बाग, मार्शल ला की घटनाएँ घटी, जिनके कारण सरकार और जनता दोनों की ओर से कई प्रकार की ऐसी भूलें हुई कि सब जगह शान्ति-भग का दृश्य दिखाई देने लगा। गांधीजी ने दोनों को मलाह दी, परन्तु दोनों ने न सुनी। "न लोगों ने गुनाह कबूल किये, और न सरकार ने ही माफ किया।" इस पर गांधीजी से "कई मित्र नाराज हुए। और उन्हें (मित्रों को) ऐसा जान पड़ा कि अगर मैं (गांधी) सर्वत्र शान्ति की आवाज रखूँ और यही मत्याग्रह की शर्त हो, तो फिर बड़े पैमाने पर मत्याग्रह कभी चल ही न सकेगा। मीने (गांधी ने) इससे अपना मत-भेद प्रकट किया।" "ऐसी दशाओं में गांधीजी का कहना है "मुझे यह खयाल हुआ कि मेडा जिले के तथा ऐसे ही दूसरे लोगों को सविनय भग करने के लिये निमंत्रण देने में मैंने उतावली करने की भूल की थी, और वह भूल मुझे हिमालय-जैसी बड़ी जान पड़ी। मैंने इसे कबूल किया।

इसलिये मेरी खूब ही हसी उड़ी थी।” गांधीजी का सिद्धान्त है कि जब कोई अपने रज-समान दोष को पर्वत-जैसा, और दूसरे के गज-समान दोष को राई समान समझने लगता है, तब कही वह सत्याग्रही होने का अधिकारी बन सकता है। ज्योंही उन्हें विदित हुआ कि लोगो मे यह क्षमता नहीं आ पाई कि वे सविनय भग के नियम का पालन कर सकें, त्योंही उन्होंने उस भूल को, वावजूद लोगो की नाराजी और हसी-ठट्टा के, स्पष्ट रूप से स्वीकार कर लेना ही श्रेयस्कर समझा।

उपरोक्त दो घटनाओ से यह सिद्धान्त निकलता है कि सत्याग्रही सदा सुलह करने के लिये तैयार रहता है, वह सदा अपनी भूल को बड़ी खुशी से खुलेआम कह डालता है, वह अपने छोटे-से दोष को बहुत बड़ा करके देखता है और दूसरे के बहुत बड़े दोषो को बहुत छोटा गिनता है। गांधीजी का सत्याग्रही युद्ध हारजीत को लेकर नहीं होता, बल्कि इसलिये होता है कि विरोधी बिना किसी दवाव या बल के, बिना किसी छल या कपट के सद्बिचारी बन जाय, और यह तभी हो सकता है, जब वह अपनी भूल को समझ ले एव उसके विषय मे पश्चात्ताप भी करने लगे। बिना पश्चात्ताप के उस का विचार-परिवर्तन नहीं हो सकता, और जब विचार-परिवर्तन न हो, तो कार्यात्मक परिवर्तन कहाँ से होगा। इस विचार-परिवर्तन के लिये सत्याग्रही को अपनी ही ओर से सानुकूल वातावरण तैयार करने की आवश्यकता होती है। परिचित युद्ध मे जब शत्रु किसी सकटावस्था मे होता है, तभी उस को तहस-नहस कर के उस से परवश अपने मन के मुताबिक शर्तें लिखा कर सधिपत्र लिखा लिया जाता है। इस प्रकार की सधि विद्वेष-पूर्ण, कटु, सदा कसकने वाली होती है, परन्तु सत्याग्रही पर-पक्ष के सकटकाल का लाभ नहीं उठाता, बल्कि वह उस को सकट पार करने मे मदद पहुँचाता है। वह मौके-मौके पर भीठे बोल बोलता, सहानुभूति बताता, कटु और घृणापूर्ण शब्दो के द्वारा आघात नहीं पहुँचाता, तब कही पर-पक्ष उस की ओर आकर्षित होता है और सत्याग्रही को सच्चा मित्र समझने लगता है। जब ऐसा वातावरण बना लिया जाता है, तब पर-पक्ष के विचार-परिवर्तित होने की सम्भावना होती है। यदि इस प्रकार के आत्मा-नुशासन से सत्याग्रही का जीवन कसा हुआ रहे, तो जन-कल्याणकारी सुलहनामे का, थोड़े या बहुत काल मे, होना बहुत सम्भव हो जाता है।

सुलह करने का जो महत्त्व सत्याग्रह क्षेत्र मे है, वह गांधीजी के शब्दो मे ही देखिये। उन्होंने कहा है कि “मैं तो मूलतः सुलहवाला मनुष्य हूँ, क्योंकि मुझे कभी

यह निश्चय नहीं रहता कि मैं सही हूँ।”^{८९} इसी कारण एक दूसरे स्थान पर उन्होंने बताया है कि सत्याग्रह अर्थात् “अहिंसात्मक युद्ध का उद्देश्य रहता है सदा सुलह के लिये तत्पर रहना, न कि कभी किसी पर जग्र करना या कि उसे नीचा दिखाने की कोशिश करना।”^{९०} परन्तु सुलह का अर्थ यह कभी नहीं होता कि मूल बात ही किसी प्रकार छोड़ दी जाय। यदि मूल बात छोड़ी, तो असलियत का ही समर्पण हो जायगा, और जब असलियत ही चली गई, तो फिर सत्याग्रही के पास वचा ही क्या रहेगा। तब तो देना-देना ही हुआ, लेना कुछ भी नहीं रहा। यदि ऐसा न हुआ, तो वह सुलहनामा ही कैसे कहा गया, क्यों कि सुलह में दोनों देने-लेने की बात मानी जाती है। हाँ, सत्याग्रही मूल के अतिरिक्त जो अन्य अनावश्यक बातें होती हैं, उन को छोड़ देने में कोई हिचक नहीं करता। गरज यह कि कहने के लिये तो यह है कि कायिक बल वाले युद्ध में जिम प्रकार दाव-पेच लगाये जाते हैं, उसी प्रकार सत्याग्रह युद्ध में भी लगाने की जरूरत पड़ती है, परन्तु यथार्थ बात यही है कि दोनों के दाव-पेचों में जमीन-आसमान का फर्क रहता है, क्योंकि दोनों के मूल-बौज ही में निपट भिन्नता रहती है।

(८) सत्याग्रही अनुशासन या नियंत्रण (discipline)—पाठको को यह बात सदा स्मरण रखना चाहिये, और वह यह कि जब कभी कोई प्रश्न सत्याग्रह-सम्बन्धी पेश हो, तो फौरन उस के दो पहलुओं पर ध्यान दौड़ा लेना चाहिये। ये दो पहलू वे ही आन्तरिक और बाह्य—बौद्धिक और कायिक हे जिन के विषय में बार-बार कहा जा चुका है। इन्हीं दोनों पर ध्यान रख कर देखिये तो मालूम होगा कि सत्याग्रही में एक ओर तो आत्मानुशासन अथवा आत्म-नियंत्रण रहता है, और दूसरी ओर सगठनात्मक बाह्य अनुशासन—यम-नियमादि का नित्य प्रति पालन करते हुए अपने-आप की जीवन-चर्या को व्यवस्थित रखना हर सत्याग्रही के लिये अनिवार्य है। जिस का रोजमर्रा का जीवन नियंत्रण में नहीं चलता, अर्थात् जो अपने खुद के हुक्म को नहीं मान सकता, वह भला खुशी-खुशी दूसरे के अनुशासन या आज्ञा को कैसे मान सकेगा। यथार्थतः आत्मानुशासन का दूसरा नाम ब्रह्मचर्य ही है, और ब्रह्मचर्य कहने से उन सब आचारों का बोध होता है, जिन में इतना नियंत्रण हो कि उन का कर्त्ता शुद्ध सत् अथवा ब्रह्मरूप बन जाय। ब्रह्मरूप बन जाना कोई गुडिया का खेल नहीं। फिर भी यह निश्चय है कि व्यक्तिगत अनुशासन तो व्यक्ति के हाथ की ही बात होती है। इसीलिये उस का पालन करना उस मनुष्य के लिये कुछ

८९ Louis Fischer A Week with Gandhi, p 102

९० हरिजन, सन् १९४०, पृष्ठ ५३

कठिन नहीं, जिस ने अपने जीवन को नियंत्रित बनाने की ठान ली है अथवा ब्रह्मचर्य व्रत ले लिया है। अत्यन्त कठिनता तो उस समय उपस्थित होती है, जब जन-समूह को नियंत्रण में चलाने की बात कही जाय। यह तो सम्भव नहीं कि सभी मनुष्य एक ही बौद्धिक और आध्यात्मिक श्रेणी के हों। इसीलिये अहिंसात्मक सत्याग्रह की दृष्टि से सभी समान रूप से नियंत्रित नहीं किये जा सकते। इस में सन्देह नहीं कि नियंत्रण-सम्बन्धी समता जितनी मात्रा में और जिस आसानी से फौजी कैम्पो में प्राप्त हो सकती है, उतनी सत्याग्रही कैम्पो में नहीं मिल सकती, क्योंकि फौजी कैम्पो में केवल शारीरिक नियंत्रण अथवा अनुशासन पर, और अनुशासन-भंग की स्थिति में शारीरिक दण्ड पर लक्ष्य रखा जाता है। शारीरिक कार्य इन्द्रिय-गम्य होते हैं, अतः नियमों का पालन और अतिक्रमण करना, दोनों प्रत्यक्ष मालूम हो जाते हैं, तथा उत्क्रमणकारी को ठीक मार्ग पर ले आने के लिये शारीरिक दण्ड भी बीघ्र दिया जा सकता है। इस तरह फौजी सैनिकों में शारीरिक दण्ड का भय बना रहता है, जिसके फल-स्वरूप सारी सेना की सेना शारीरिक नियंत्रण को साररूप में कायम रखने में समर्थ रहती है, परन्तु सत्याग्रही सेना का प्रश्न इस से भिन्न है, क्योंकि सत्याग्रह में शरीर को विशेषता नहीं दी गई, मन और आत्मा की प्रधानता रहती है। यह तो हम जानते ही हैं कि गांधीवाद में मूलतः व्यक्ति की अच्छाई पर ध्यान रखा गया है, क्योंकि समाज व्यक्तियों का ही बना है। इसलिये सत्याग्रह-वादी यह कहेगा कि जब हर सत्याग्रही सैनिक को नियंत्रित जीवन व्यतीत करना पड़ता है, तब सारी सत्याग्रही सेना को समरूप से नियंत्रित होने में कठिनता ही क्यों रहेगी? यह सत्य है, पर इस का होना तभी सम्भव हो सकता है, जब सभी सैनिक एक समान भली भाँति आत्मानुशासन (आत्म-नियंत्रण) का प्रतिपालन करने लग गये हों। यथार्थ तो यह है कि आज के समाज में यह स्थिति विद्यमान नहीं है, और न सत्याग्रही अविनायकों के पास प्रेम के सिवाय दूसरा कोई ऐना अहिंसात्मक साधन ही है, जिसके द्वारा सम नियंत्रण प्राप्त हो सके। जब ऐसी बात है, तब सामूहिक सत्याग्रह की बात ही क्यों न छोड़ दी जाय—यह दलील सत्याग्रह-विरोधी पेश करते हैं। इस पर गांधी-मतावलम्बी का उत्तर यह रहता है कि मनुष्य अपूर्ण है, पर अपूर्ण होते हुए भी वह पूर्णता की ओर बढ़ सकता है, क्योंकि प्रयत्न करना उसके हाथ की बात है। इसलिये यदि सत्याग्रही सैनिक के काम अहिंसात्मक सद्भावना से किये जाते हों, तो वह सेना में भाग लेने का अविकारी बना रहता है, भले ही वह अपने बौद्धिक और आत्मिक नियंत्रण में उतनी दक्षता न पा सका हो, जितनी दूसरे सैनिकों एवं नायकों में विद्यमान हो। सद्भावना से प्रेरित महान् दुराचारी, जैसे कमांड आदि भी, हिन्दू-धर्म-ग्रन्थों के अनुसार परम

कहा है। उसका अभिप्राय यह है कि मनुष्य जब किसी सध-विशेष का सदस्य हो जाता है और उसके वातावरण में बैठने-उठने लगता है, तब उस में उस सध-सम्बन्धी भावनाओं और योजनाओं के विषय में चेतना और सुदृढता आप-से-आप बढ़ती जाती है, जैसे डाकुओं के साथ रहने से डाकुओं की वृत्ति आती है और साधुओं के साथ रहने से साधुओं जैसी वृत्ति। अतः बिना किसी विशेष प्रकार की शिक्षा पाये हुए भी सत्याग्रही क्षेत्र के वातावरण में रहने वाला सैनिक धीरे-धीरे अपने-आप उपयुक्त ग्रहियों के लिये नियंत्रण-सम्बन्धी १९ नियम बनाये थे, जिन का जानना लाभदायक होगा, अतः पुस्तक के परिशिष्ट न० ३ में उन्हें हमने दिया है।

(९) सत्याग्रही व्यवस्था अथवा संगठन (Organization)—रचनात्मक कार्य का महत्त्व—किसी भी कार्य की सिद्धि—चाहे वह वैयक्तिक हो या सामाजिक, स्थिरता और दृढता को धारण किये बिना नहीं हो सकती। व्यवस्था और सत्या शब्द, जो 'स्था' धातु से बने हैं, स्थिरता और दृढता के ही अर्थवाची हैं, क्योंकि 'स्था' का अर्थ होता है, खड़े होना (to stand)। संगठन (स+गठन) शब्द में भी स्पष्टतः यही भाव है।

किसी कार्य में स्थिरता और दृढता लाने के लिये दो बातों की आवश्यकता होती है—एक तो कार्य-विभाग और दूसरा नियंत्रण। नियंत्रण का दूसरा अर्थ होता है नियमितता। यदि नियमों की अवहेलना कर कार्य किया जाय, तो सफलता कदापि नहीं मिल सकती, यह हम सभी जानते हैं। सत्याग्रही नियंत्रण के विषय में हम अभी ऊपर कह ही चुके हैं, इसलिये उस पर पुनर्विचार करना अनावश्यक है। रह गया कार्य-विभाग, उसी के विषय में यहाँ विचार करना है।

यदि हम सृष्टि को विचारपूर्वक देखते हैं, तो इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि वह गति-अगति का गोरख-घन्घा है। यह द्वन्द्वात्मक भाव एक ही भाषा में अनेक शब्दों द्वारा प्रकट किया जाता है। इस तरह सृष्टि की हजारों भाषाओं का ख्याल किया जाय, तो उसी भाव का प्रदर्शन करने वाले करोड़ों नाम हो जाते हैं। इसी को भाषा-जाल समझिये। इस में फस कर मनुष्य इसी में फड़फड़ाता रहता है, और ज्यों-ज्यों फड़फड़ाता है, त्यों-त्यों उस में और अधिक लिपटता जाता है। परिणाम यह होता है कि मूल, जिसे हम सत् भी कहते हैं, उस की दृष्टि से अधिकाधिक छिपता जाता है। इस द्वन्द्वात्मक भाव को प्रदर्शित करने वाले कुछ शब्द ये हैं—निष्कर्म-कर्म,

त्याग-ग्रहण, वैराग्य-राग, निराकार-भाकार, निर्गुण-गुण। इन में से कुछ शब्दों को सुनकर आप हम पर दकियानूसी का चार्ज लगाने को तैयार हो जायेंगे, परन्तु उन्हीं को हम नेगेटिव-पोजिटिव (negative-positive) कह दें, तो आप हमें विज्ञानी कहने लगेंगे। और कहीं हमने डिस्ट्रक्टिव कन्स्ट्रक्टिव (destructive-constructive) अर्थात् विनाशनात्मक-रचनात्मक, अथवा क्रिया-प्रतिक्रिया (action reaction) कह दिया, तो आप प्रसन्न हो उठेंगे और सम्भवतः कहने लगेंगे कि हमारे लेख में व्यावहारिकता भरी है, परन्तु यह समझ ही का फेर है। उपरोक्त सभी जोंडेदार शब्द भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से कहे गये एक ही द्वन्द्वात्मक भाव के द्योतक हैं।

इन्हीं दोनों पारस्परिक विरोधियों गतियों को ध्यान में रख कर, सम्भव है, गांधीजी ने मत्याग्रह शब्द की खोज की हो। प्रत्यक्षतः उस का अर्थ होता है—‘सत्य का ग्रहण करना’। गांधीजी ने जब देखा कि दुनिया अमत्य के गोरख-घन्वे में फँसी चली जा रही है और सत्य अधिकाधिक छिपता जाता है, तब उन्होंने सत्य को ग्रहण करने की बात चलाई। पर सत्य-ग्रहण तो तभी हो सकता है, जब असत्य का त्याग हो, अतः मत्याग्रह शब्द में यथार्थतः दो भाव निहित हैं—एक और असत्य से विराग और दूसरी ओर सत्य से राग, अथवा असत्य का विनाश और सत्य की रचना।

सत्य की जब हमारे कान में झनक पड़ती है, तब हमारा विचार उस स्थिति-विशेष पर नहीं पहुँचता, जो शुद्ध मत् है, वरन् वाणी आदि इन्द्रियों के द्वारा व्यवहृत किये जाने वाले विचारों पर पहुँच जाता है, इसलिये सत्याग्रह शब्द के अन्तर्गत रचनात्मक कार्य-क्रम निहित है, यह बात हमारी समझ में नहीं आ पाती। यदि उस पूर्वपाठ का पुनः स्मरण कर लिया जाय, जिस में विम्व और प्रतिविम्व के विषय में विवेचन किया है, तो यह सहज ही समझ में आ जायगा कि जिस प्रकार जल या आइर्न में विम्व प्रतिविम्वित हो जाता है, उसी प्रकार रचना में सत्य-विम्व का प्रति-विम्वन हो जाता है। रचना जल या आइर्न जैसा प्रतिविम्वन करने का एक साधन है, परन्तु सभी रचनाओं में प्रतिविम्वन का गुण नहीं रहता, जैसे यदि कोई काठ के तले या पत्थर के टुकड़े में प्रतिविम्वन करना चाहे, तो वह सम्भव नहीं। अतः जब तक उपर्युक्त अथवा सानुकूल रचनात्मक कार्य-क्रम न हो, तब तक वह सत्य का प्रदर्शक नहीं बन सकता। रचना कहीं या मृष्टि दोनों का एक ही अर्थ होता है। इसी विचार-दृष्टि से कहा जाता है कि मृष्टि, ईश्वर को प्रतिविम्वित करने वाला माधन है। गरज यह है कि जो रचना हमें शुद्धतायुक्त उन्नति की ओर ले जाने वाली हो, वही मत् स्वल्प का चित्रण करने योग्य होती है, अतः इसी प्रकार की रचना का

ग्रहण करना सत्याग्रह हुआ। अमुक रचना ही सत् का प्रतिविम्बन कर सकती है, अथवा अमुक रचना ही सत् रूप है, यह कैसे जाना जा सकता है? यह प्रश्न स्वामा-
विकत मन में उठता है। इस की कसौटी यह है—जिस की स्थापना के करने में, या
स्थापना हो जाने पर, उसे संचालित करने में किसी पर किसी के द्वारा किसी
भी प्रकार का दबाव या बल डालने की जरूरत न पड़े और जिस में किसी की वुराई
न हो, वही सत्य-स्वरूप है। दूसरे शब्दों में कहा जाय, तो यह कहेंगे कि जो अहिंसात्मक
रचना है, वही सत्य-स्वरूप होती है। जब कोई कार्य दबाव या बल के बर्णभूत होकर
किया जाता है, वह हिंसात्मक कार्य कहा जाता है, परन्तु बहुत-से हिंसात्मक कार्य भी
उस समय सहज में पहचानने में नहीं आते, जब उन्हें करते-करते हमें बहुत काल
गुजर जाता है और इसलिये उन्हें करने की हमें आदत हो जाती है। फिर भी बुद्धि-
योग के द्वारा कई बुद्धिमान महापुरुष उन्हें पहचान लेते हैं। गांधी ऐसे ही महा-
पुरुष थे। उन्होंने अपने बुद्धि-योग-बल से देखा कि समाज के हर क्षेत्र में हिंसात्मक
कार्यों की भरमार है, और उसके कार्य-कर्त्तानजरबन्दी-जैसा खेल करते हुए साधा-
रण जनता को मोह-फास में फासे हुए है। उन्होंने देखा कि राजनीतिक—अथवा यह
कहिये राज्य,—जन-हित-चिन्तन की डगडुगी पीटता हुआ सब से अधिक हिंसक
होता है। वह कानून-पालन के नाम पर जबरदस्ती की नीति को अमल में लाता
है। इसी तरह उन्होंने आर्थिक क्षेत्र में भी यह पाया कि शोषक शोषितों को प्रत्यक्ष-
रूप से चूसते रहते हैं। इतना ही नहीं, बल्कि यह भी तो उन्होंने देखा कि सामाजिक
व्यवहार में रंग-भेद, वर्ण-भेद, कुल-भेद, धन-निर्धन-भेद आदि अनेक नाले बन कर
समाज की साम्य भूमि को जगह-जगह पर बड़ी बुरी तरह से काट रहे हैं। ऐसी
स्थिति में सत्य-ग्रहण करने की बात को कहने का तात्पर्य यही होता है कि एक ओर
उपरोक्त प्रकार के हिंसात्मक अथवा असत् कार्यों का त्याग या विनाश किया जाय,
और दूसरी ओर अहिंसात्मक अथवा सत् रूप रचनाओं को ग्रहण करते हुए समाज में
उनकी स्थापना की जाय। सब पूछा जाय, तो समाज-सेवी सत्याग्रही के हृदय में
रचनात्मक भाव पहले आता है, और विनाशात्मक भाव बाद में, उस समय उठता
है, जब वह देखता है कि यदि प्रचलित हिंसात्मक क्रियाएँ मूल से उखाड़ कर नहीं
फेंकी जायेंगी, तो रचनात्मक गतियाँ टिक ही न सकेंगी। इस लिये श्री धावन ने यह
कहा है कि “सत्याग्रह का सब से बड़ा प्रचार रचनात्मक कार्य-क्रम का है। सत्य
और प्रेम जीवन-प्रदायक (life-giving) होते हैं, और सत्याग्रह का वह रूप भी
अथवा अहिंसात्मक साक्षात् कर्म भी, जो देखने में विनाशात्मक प्रतीत होता है,
यथार्थतः मार्ग-सफाई करने वाला होता है, क्योंकि वह इस उद्देश से किया जाता है
कि जिससे पुनर्रचना के मार्ग में उपस्थित बाधाएँ हटा दी जायें। सफाई साधन है,

और रचना उद्देग। रचनात्मक कार्य-क्रम 'आन्तरिक उत्पत्ति' के सिवाय और है ही क्या? मृत्यु और अहिंसा का वह घनीभूत वाह्य रूप है।^{१२}

इनलिय अब हम निष्कर्ष-रूप में यह कह सकते हैं कि सत्याग्रही व्यवस्था के प्रथमतः दो मोर्चे होते हैं—एक व्यक्तिगतोन्नति का क्षेत्र और दूसरा समाजोन्नति का क्षेत्र। ये दोनों क्षेत्र अपनी सजीवता के कारण एक दूसरे से सम्बन्धित रहते हैं—एक का दूसरे पर प्रभाव पड़ता है—क्रियाओं और प्रतिक्रियाओं का नृत्य होता रहता है। अब इन दोनों मोर्चों की व्यवस्थाओं को दो-दो भागों में विभाजित करते हैं। एक नियंत्रण कहलाता है और दूसरा कार्य-विभाग। नियंत्रण विभाग में स्वनियंत्रण और सामूहिक नियंत्रण की व्यवस्था की जाती है, जिनके विषय में पिछले पृष्ठों में कहा जा चुका है। कार्य-विभाग में त्याग तथा ग्रहण की व्यवस्थाएँ रची जाती हैं। त्याग-व्यवस्था के अर्थों में असत्य का त्याग रहता है, जिसे विनाशात्मक सत्याग्रह कह सकते हैं, हालाँकि सत्याग्रह के नाथ विनाश शब्द का प्रयोग न तो कर्ण-मुखद होता है और न हृदय-भाही। एक ओर त्याग व्यवस्था असत्य का निराकरण करती जाती है, तो दूसरी ओर ग्रहण व्यवस्था मृत्यु को अपनाते में लगी रहती है। यदि त्याग-व्यवस्था को विनाशात्मक कार्य कहें, तो ग्रहण-व्यवस्था को रचनात्मक कार्य कहना ही उपयुक्त होगा।

एक बात विशेष स्मरणीय यह है कि सत्याग्रही व्यवस्था में आदि से अन्त तक अहिंसा ही एक माधन रहता है, जिसके द्वारा उत्पत्ति प्राप्त की जा सकती है। गांधी-मत में यह अहिंसा-रूपी शस्त्र^{१३} अपरिवर्तनीय है, क्योंकि वह धर्म (creed) है, नीति (Policy) नहीं। वह विश्वास और श्रद्धा (belief and faith) रूपी चट्टान पर स्थित रहता है, नीतिरूपी बालू पर नहीं। मृत्यु-ग्रहण में अहिंसा शस्त्र का प्रयोग दो प्रकार में किया जाता है—एक प्रत्यक्ष रूप में, और दूसरा अप्रत्यक्ष रूप में। प्रत्यक्ष रूप में जब उसका प्रयोग होता है, तब उस विधि को सविनय भग अथवा सविनय आज्ञा-भंग (civil disobedience) कहते हैं, जिसे कभी-कभी अक्रिय प्रतिरोध (Passive resistance) या सविनय प्रतिरोध (Civil resistance) या अहिंसात्मक अन्वहयोग (non-violent non-cooperation) भी कहा करते थे। प्रत्यक्ष रूप से किये गये प्रयोग के द्वारा अनृत्य का प्रत्यक्षतः अन्त कर डालने का अभिप्राय रहता है, इसलिये उसे विनाशात्मक कार्य भी कहते हैं।

१२ Pol Phil of Mahatma Gandhi, p 214

१३ अहिंसा की समता शस्त्र से करना असंगत और स्वविरोधात्मक है। परन्तु सममाने की दृष्टि में उस को बहुधा शस्त्र ही कहते हैं।

परन्तु अहिंसा के अप्रत्यक्ष प्रयोग के द्वारा भी असत्य का अन्त किया जाता है। ऐसे प्रयोग को रचनात्मक कार्य-क्रम कहते हैं।

अहिंसा का प्रयोग कब प्रत्यक्षत करना चाहिये और कब अप्रत्यक्षत, इसके विषय में जानने की उत्कण्ठा आप को अवश्य होगी। आप यह भी जानना चाहेंगे कि सत्याग्रही व्यवस्था में इन दो में से किसका कितना महत्व होता है। इसके लिये हमें गांधीजी के कथनों का ही प्रमुखत आश्रय लेना उपयुक्त होगा। उनका कहना है कि “सत्याग्रह (व्यवस्था) में सविनय आज्ञा-भंग” का भाग बहुत ही थोड़ा रहता है।”^{१४} अथवा “बिना सस्वाम्य रचनात्मक प्रयास के अहिंसात्मक आज्ञा भंग ही नहीं सकता।”^{१५} रचनात्मक कार्य के मुकाबले में सविनय आज्ञा-भंग का क्या स्थान है, यह गांधीजी के निम्न लेख से हमें विदित हो जाता है। उन्होंने लिखा है—

“यदि रचनात्मक कार्य-क्रम में पूर्ण राष्ट्र का सहयोग प्राप्त हो जाय तो, शुद्ध-अहिंसात्मक प्रयत्नों के द्वारा स्वतंत्रता प्राप्त करने के लिये सविनय आज्ञा-भंग की विलकुल जरूरत नहीं है, परन्तु ऐसा सौभाग्य राष्ट्रीय या व्यक्तियों को कदाचित् ही मिलता है, इसलिये यह जान लेना जरूरी है कि राष्ट्र-व्याप्त अहिंसात्मक प्रयास में सविनय आज्ञा-भंग का कौन-सा स्थान है।

“उसके तीन असंदिग्ध लक्षण हैं—

- “(१) किसी स्थानीय अन्याय के प्रतिकार में वह सफलतापूर्वक किया जा सकता है।
- “(२) किसी खास अन्याय या कुत्सितता को लक्ष्य करके फल की चिन्ता न करते हुए आत्म-बलिदान की दृष्टि से भी वह किया जा सकता है, कि जिससे स्थानिक चेतना या विवेक की जागृति हो। ऐसा मैंने चम्पाग्न में किया

१४ ‘सविनय आज्ञा-भंग’ अंग्रेजी पद (Civil disobedience) का शब्दार्थ है, जो प्रचलित हो गया है, परन्तु भावार्थ की दृष्टि से, हमारी समझ में ‘सविनय आज्ञा-भंग’ न कहकर ‘सविनय दुराज्ञा भंग’ अधिक उपयुक्त है; क्योंकि सत्याग्रही केवल दुराज्ञा को ही नहीं मानता। सदाज्ञा का तो वह मुक्त-कण्ठ से पालन करने वाला होता है। आज्ञा-भंग कहने में अराजकता (Chaos) एवं अनियंत्रण का भाव आ जाता है, जो सत्याग्रही के सिद्धान्त के विलकुल विपरीत है। इसलिये विद्वज्जन इस पर विचार करें।

१५ हरिजन, सन् १९३९, पृष्ठ ६१.

१६ हरिजन, सन् १९४०, पृष्ठ ५६.

या। जब मैं न विनय आज्ञा-भग प्रारम्भ किया था, मेरा फल पर कोई ध्यान नहीं था और मैं यह भी अच्छी तरह जानता था कि लोग सम्भवतः उदानीन रहेंगे, परन्तु परिणाम दूसरा ही हो पड़ा। उमे चाहे जैसा आप समझें, ईश्वर की कृपा कह लें, या शुभ भाग्य का निधान।

“(३) रचनात्मक कार्य के हेतु पूर्ण उत्तरत्व प्राप्त न हुआ हो, तो उनके स्थान में वह किया जा सकता है, जैसा कि रन् १९४१ में किया गया था (यहां व्यक्तिगत विनय आज्ञा-भग अभिप्रेत है)। यद्यपि उसमें स्वान्ध-मग्राम को योग मिला और वह उसका (मग्राम का) एक अंग भी था, तथापि वह केवल एक ज्ञान प्रश्न, अर्थात् वाणीस्वातन्त्र्य में केन्द्रित रखा गया था। विनय आज्ञा-भग का उपयोग स्वतन्त्रता-जैसे सार्वजनिक हेतु के लिये कभी नहीं किया जा सकता। प्रश्न असदिग्ध हो, और ऐसा हो, जो साफ तौर से समझ में आ जाय, तथा ऐसा भी हो, जिस का माना जाना विरोधी पक्ष की शक्ति के भीतर की बात हो। यह तरीका ठीक-ठीक इस्तेमाल करने में, अन्तिम ध्येय तक अवश्य पहुँचा सकता है।

“मैंने विनय आज्ञा-भग के पूर्ण आशय और सम्भवनाओं की जांच नहीं की है। (फिर भी) मैंने उस पर भी कह दिया है कि जिसमें पाठक रचनात्मक कार्य-क्रम एवं विनय आज्ञा-भग के वाच के सम्बन्ध को समझ सकें। प्रथम के दो विषयों में किन्हीं बहुश्रम मिद्ध रुखे चौड़े रचनात्मक कार्य-क्रम की आवश्यकता नहीं थी और न हो ही सकती थी, परन्तु जब स्वतन्त्रता-प्राप्ति के लिये विनय आज्ञा-भग ही की योजना की जाती है, तो पूर्वाभ्यास की आवश्यकता होती है, और इसकी भी आवश्यकता होती है कि जितने लोग मग्राम में जुटे रहते हैं, उन सब के साक्षात् और सचेतन प्रयास की सहायता मिल सके। विनय आज्ञा-भग, हर तरह मैंनिकों के लिये स्फूर्तिदायक होता है और विरोधी के लिये चुनौती का काम करता है। पाठक को यह स्पष्टतः जान लेना चाहिये कि यदि विनय आज्ञा-भग को लाखों आदमियों के रचनात्मक प्रयास का सहयोग न मिले, तो वह कोरा गावासी-प्रदर्शक और अत्यन्त निरर्थक होता है।”

तात्पर्य यह निकला कि सत्याग्रही व्यवस्था में अहिंसाधर्म को उपयोग में लाने की दो विधियाँ हैं—एक का नाम है विनय आज्ञा-भग और दूसरी का रचना-

९७ The Pamphlet styled “Constructive Programme its meaning and place” cited in N K Bose’s ‘Studies in Gandhism’, pp 178-180

त्मक काय । सविनय आज्ञा-भग वाली विधि ग्थानिक छोटे-म टे अन्यायो का नाश करने और जन-जागृति के लिये की जाती है। उदाहरण के लिये निम्न लडाइयाँ देलिये, जिन मे से कोई गांधीजी ने अपने नेतृत्व मे चलाई, और कोई-काई अपनी मम्मति और नहायतावा से चलवाई। दक्षिण-अफ्रीका के ट्रान्सवाल मे नाम दर्ज कराने, तथा तीन पीठ वाली कर आदि के हुक्मनामो से मुक्त होने के लिये एव हिन्दुस्थान के "चम्पारन, मेडा, वारडोली मे कृपको की भाग के लिये, वेकम (Vakom) मे नागरिक स्वत्वो के लिये, ट्रावनकोर-जयपुर-मैसूर-राजकोट मे वैधानिक सुधारो के लिये, 'गुरु का वाग' मे वार्मिक सत्त्याओ पर जनाधिकार के लिये।"^{१८} गरज यह कि इस सविनय आज्ञा-भग वाली विधि का उपयोग बहुधा संमित क्षेत्र मे किया जाता है, इसलिये वह गौण है। प्रधान विधि तो है रचनात्मक कार्य की, जिस का क्षेत्र सर्वदेशीय रहता है। यदि सब लोग उसे अपनाने मे भाग ले लें, तो गांधीजी का कहना है सविनय आज्ञा-भग वाली विधि की कोई आवश्यकता ही नहीं रहती, परन्तु सब लोग दिलचस्पी लेने के लिये तैयार नहीं होते, क्यों कि एक ओर तो वे पूर्वान्यास के कारण पूर्व-प्रथाओ मे रच-पच जाने से उमीको सुनदायी मानने लग जाते है, और दूसरी ओर नया कार्य-क्रम दीर्घ-सूत्री होने के कारण उत्साह और उत्तेजना से होन तथा खिन्नता-वर्धक रहता है। ऐसी स्थिति मे, मच पूछा जाय तो, दोनो विधिया एक दूसरी से इतनी अधिक सम्बन्धित रहती है कि एक को दूसरी की पूरक ही समझना चाहिये। गांधीजी के उपरोक्त कथन मे यह कहा गया है कि सविनय आज्ञा-भग-मैतिको मे स्फूर्ति पैदा करता है, परन्तु एक दूसरे स्थान पर उन्होने यह भी बताया है कि "रचनात्मक कार्य का महत्त्व अहिंसा-त्मक मेता के लिये वही होता है, जो कवायद (drilling) वगैरह का रक्तमय युद्धो की मेता के लिये होता है।"^{१९} अर्थात् रचनात्मक कार्य मे भाग लेने से लोग सविनय आज्ञा-भग वाले अहिंसात्मक युद्ध के लिये तैयार किये जाते है। जिस प्रसंग मे यह बात कही गई है, उसे जान लेने पर उक्त विरोधाभास मिट जाता है। वह था मन् १९३० मे नमक-सत्त्याग्रह को प्रारम्भ करने के पूर्व दिया हुआ वक्तव्य। उस समय उन्होने कहा था कि "मैं जानता हूँ कि कई लोग रचनात्मक कार्य और सविनय आज्ञा-भग के सम्बन्ध को जानना ही नहीं चाहते, परन्तु जो अहिंसा मे विश्वास करता है, उसको रचनात्मक कार्य-क्रम और स्वराज्यार्थ सविनय आज्ञा-भग के आवश्यक सम्बन्ध को जान लेने के लिये कोई कठिन माच-विचार की जरूरत नहीं होती।

१८ N K Bose's Studies in Gandhism, p 182

१९ Young India, (9-3-30), p. 13

स्वराज्य जैसी अपरिभाषित वस्तु के लिये मनुष्यों को पहले ही से उन बातों को करने में अभ्यस्त होना चाहिये, जो सर्वभारतीय हित की हों। इस प्रकार का कार्य जनता को और उसके उन नेताओं को, जिन पर उसका असशयात्मक विश्वास हो, एकत्र कर देता है। लगातार रचनात्मक कार्य करने से जो विश्वास (trust) उत्पन्न हो जाता है, वह मकट के समय बहुमूल्य सिद्ध होता है। इसीलिए यह कहा है कि रचनात्मक कार्य का महत्त्व अहिंसात्मक सेना के लिये वही होता है, जो कवायद वगैरह का स्वतन्त्र युद्ध की सेना के लिये होता है। यदि जनता पहले ही से तैयार न हो गई हो, तो एक तो सार्वजनिक सविनय आज्ञा-भंग का किया जाना असम्भव होता ही है, और दूसरे अपरिचित अथवा अविश्वस्त नेताओं अथवा अन्य किसी और के द्वारा किया गया व्यक्तिगत सविनय आज्ञा-भंग भी निरर्थक होता है। इसलिये, जितनी अधिक प्रगति रचनात्मक कार्य की है, उतना ही अधिक अवकाश सविनय आज्ञा-भंग के लिये रहता है। "रचनात्मक कार्य, हममें मन्देह नहीं, एक लम्बा मार्ग है, और इसीलिए भडभाहट अर्थात् उतावली करने वाले क्रान्तिकारियों को वह प्रिय नहीं होता। इस प्रकार के क्रान्तिकारी, गांधीजी का कहना है, एक राज्य-पद्धति के बदले दूसरी राज्य-पद्धति मले ही जल्दी से ले आने में समर्थ हो जाय, पर सच्चे स्वराज्य को नहीं पा सकते, क्योंकि "स्वराज्य की तार्थ्ययात्रा एक कष्टदायक चढ़ाव है। वह चाहता है कि उस पर विस्तार ध्यान दिया जाय। इसका अर्थ यह है कि विस्तृत व्यवस्थात्मक योग्यता हो, और ग्रामीण जनता की केवल सेवा के अभिप्राय में ग्रामों में प्रवेश किया जाय। दूसरे शब्दों में, अप्रबुद्ध जनता में राष्ट्रीय भावना जागृत की जाय। वह जादूगर के आम के पेड़ के समान एकदम नहीं उग उठेगा। वह तो बड़-बूझ (banian) के समान प्रायः अदृश्य रूप से बढ़ेगा। सूनी क्रान्ति इस लीला को कभी नहीं कर सकती। इधर तो जल्दी करना निम्नसन्देह निरर्थक ही है।"

रचनात्मक कार्य स्वराज्य का प्रतीक है, यह गांधीजी अपने कई वक्तव्यों में बार-बार स्पष्ट करते रहे हैं। एक बार का वक्तव्य उन का यह है कि "रचनात्मक कार्य-क्रम पूर्ण स्वराज्य प्राप्ति का अहिंसात्मक और सत्य मार्ग है। उस की सर्वम्भी पूर्ति ही पूर्ण स्वतन्त्रता कहाती है। भला इस बात की कल्पना तो करे कि चालीस करोड़ आदमी एक ऐसे रचनात्मक कार्य-क्रम में सलग्न है, जिस का उद्देश्य है तरी-झार या समूल राष्ट्र का संगठन करना। इससे कौन इन्कार कर सकता है कि

स्वराज्य का अर्थ केवल विदेशियों को बाहर कर देने का ही नहीं है, वरन् गन्धार्य की हर दृष्टि से उस में पूर्ण स्वतंत्रता का भाव रहता है।^{१०२} इस रचनात्मक कार्य की एक खूबी यह है कि 'इस क्षेत्र में कपट, बलात्कार और हिंसात्मक भावों के शेष रह जाने की जरा भी गुंजाइश नहीं रहती। यह खूबी पूर्वकथित प्रत्यक्ष अहिंसात्मक कार्य अथवा सविनय आज्ञा-भंग में इतनी अधिक मात्रा में नहीं आ पाती, क्योंकि (उस समय) और नहीं तो परपक्षवालों के मन में क्रोधादि हिंसात्मक भाव अवश्य ही रह जाते हैं।'^{१०३}

यह रचनात्मक कार्य-क्रम जब तक सर्वमुखी नहीं होता, तब तक वह पूर्ण स्वतंत्रता का प्रतीक नहीं बन सकता। गांधीजी ने, इसलिये कांग्रेस की कार्य-कारिणी समिति के पास अप्रैल २७ सन् १९४२ को निम्न प्रस्ताव लिखकर भेजा था —

“स्वराज्य की मन्ची इमारत बनाना इसी में है कि करोड़ों हिन्दुस्थानी रचनात्मक कार्य की हृदय में अपनाएँ। इसको किये बिना, मकल राष्ट्र वर्षों से प्राप्त अपनी बेहोशी में नहीं उठ सकता। अग्रज रहे या न रहे, हमारा कर्तव्य है कि हम हमेशा के लिये बेकारी को पोछ डालें, धनी और निर्धनी के बीच खुदी खाई को बाध दें, साम्प्रदायिक झगड़ों को निकाल भगा दें, अछूत के भूत ने पिण्ड छुड़ावें, डाकुओं का सुनार करे और जनता को उनसे बचावें। यदि राष्ट्र संगठन के इस काय में करोड़ों आदमी मचेष्ट दिलचस्पी न लेंगे, तो स्वतंत्रता स्वप्न होकर ही रह जायगी, और न तो वह अहिंसा में मिल सकेगी और न हिंसा से ही।”

हर दृष्टि में स्वतन्त्र (स्व + तन्त्र) या स्वराज (स्व + राज) का अर्थ होता है, हर क्षेत्र में अपने पैर के बल खड़ा होना—पराये आश्रय पर नहीं रहना। जब रचनात्मक कार्य की चर्चा की जाती है, तो लोगों के मन में केवल ग्राम या गृह अर्थ की झाकी उठती है, और दूसरे क्षेत्रों को भूल जाते हैं, परन्तु गांधी के रचनात्मक कार्य-क्षेत्र में समाज के सभी अंग शामिल रहते हैं। उदाहरण के लिये मिल-मजदूरों की हड़ताल का ही प्रश्न ले ले। अहमदाबाद के मजदूरों ने जब सन् १९१८ में हड़ताल की थी, तब उन्होंने इस बात पर जोर दिया था कि मजदूर अपने उद्देश्य की प्राप्ति तभी कर सकेंगे, जब उनके पास अपनी जीविका चलाने के लिये अन्य और साधन होंगे, ताकि वे भूखे पेट होने के कारण मिल-मालिकों की इच्छा के सामने न झुक सकें। उनका कहना था कि दूसरों की दया या दान के भरोसे हड़ताल का टिकना कठिन

१०२ Gandhi's Statement, dated 27-10-1944, (Cited in Pol Phil. of Mahatma Gandhi, p 218)

१०३ हरिजन, १९३५, पृष्ठ १२३ (Cited in Pol Phil p 218)

होता है। इस कार्य-क्रम को वे कार्य-पूरक-विवि (Subsidiary or supplementary) कहते हैं। इसका अर्थ यह होता है कि हर मनुष्य को एक ही प्रकार के कार्य को नहीं मोड़ना चाहिये। उसका जो प्रधान कार्य हो। उसीमें सम्मिलित अन्य कार्यों को भी जानना चाहिये, ताकि माँके पर कार्य-कर्ता दूसरों का महताज न बने। उन का कहना है कि “यह मेरी धारणा है कि जो सम्बन्ध धातु का पूंजीपति से रहता है, वही सम्बन्ध अनेकोद्योगीयज्ञान (Knowledge of a variety of occupations) का श्रमिक वर्ग में होता है। श्रमिक का चातुर्य ही उस की पूजी है।”^{१००} यद्यपि यह बात सच है कि गांधी का रचनात्मक कार्य-क्रम सर्वतो-मुखी है, तथापि यह जानना भी आवश्यक है कि वे अपने प्रयोगों को हिन्दुस्थान-क्षेत्र में कर रहे थे। उसी को लक्ष्य करके उन्होंने अपने रचनात्मक कार्य-क्रम में ग्रामीण व्यवस्था को ही प्रधानता दी है। ग्राम-व्यवस्था के पुनर्जीवन के लिये उन्होंने १८ प्रकार के कार्य-विभाग बताये थे, जिनका उल्लेख परिशिष्ट न० ४ में किया हुआ आप को मिलेगा, परन्तु पाठक इससे यह न समझें कि ग्रामोत्थान की उनकी यह पद्धति केवल हिन्दुस्थान के लिये ही कही गई है। उनका सिद्धान्त तो सावभौम है, जिसके अनुसार मगोनयुग की प्रधानता का नाश कर गरीरावयवों के युग की पुनर्स्थापना की जाने की मांग है, और इसके लिये ग्रामोद्योग अथवा गृहोद्योगों का प्रचार करना आवश्यक है। पर हा यह जरूरी नहीं है कि हर देश में एक ही मा कार्य-क्रम अपनाया जाय। मार्क्स ने भी यही कह रखा है कि हर देश परिस्थितियों के अनुसार अपना कार्य-क्रम बनाने में स्वतंत्र है।

इसमें अब ज्ञात हुआ कि गांधी के रचनात्मक कार्य का क्षेत्र बड़ा विस्तीर्ण था। देश के कोने-कोने तक और समाज की हर पहलू में उसे प्रवेश करना था। इतने बड़े काम का होना तभी सम्भव हो सकता था, जब कि चालीस करोड़ हिन्दुस्थानी उसमें दिलचस्पी लेते, अथवा उनके बीच में काम करने वाली कोई ऐसी समस्याएँ होती, जो गांधी के बताये हुए मार्ग पर चलती हुई उसे कार्यान्वित कर सकती। अतः इस अभि-प्राय की पूर्ति के लिये गांधीजी के आदेशानुसार कुछ समस्याएँ देश में उठी, और कुछ आश्रम थे ही, जिनके विषय में हम पहले कह चुके हैं। आश्रमों का महत्त्व यह था कि उनमें अहिंसात्मक माक्षात् कार्य (direct action), और रचनात्मक कार्य के रूप में अहिंसात्मक अप्रत्यक्ष कार्य, दोनों की शास्त्रीय और व्यावहारिक शिक्षा मिलती थी। “उन के द्वारा अहिंसा का मन्देश छनते-छनते जन-साधारण तक पहुँचता है। अहिंसात्मक नये-नये प्रयोगों की खोज के लिये आश्रम, खोजकार-समस्याओं का काम

देते हैं, और सत्यानुशीलन के लिये आवश्यकता पड़ने पर मनुष्यों को मर मिट जाने तक की शिक्षा देते हैं।”^{१०५} “हिन्दुस्थान के कई भागों में” वावन जी ने लिखा है “बहुत से सत्याग्रह आश्रमों की स्थापनाएँ हुई, और वे सावरमती आश्रम के नमूने पर बनाये गये।—सावरमती आश्रम, जिस का अन्त सन् १९३३ में कर दिया गया।”^{१०६} आश्रमों के अतिरिक्त रचनात्मक कार्य के भिन्न-भिन्न मोर्चों को संभालने वाली संस्थाएँ थी, जिन का मंचालन तत्सम्बन्धी योग्य व्यक्तियों द्वारा किया जाता था। इस प्रकार की अखिल भारतीय ग्यारह संस्थाएँ थी, जिनके नाम हम पहले गिना चुके हैं। रचनात्मक कार्य-सम्बन्धी सर्वदेशीय भावना की पूर्ति के लिये इन सब का एक दूसरे से सहयोग रहना आवश्यक था, इसलिये इनका सहयोग किस प्रकार और कब हुआ, यह पूर्व विवरण में आ चुका है। ये संस्थाएँ कहा तक अपने निश्चित कार्य-क्रमों को निवाह सकी और सर्वदेशीय रचनात्मक कार्य में सहयोग दे सकी हैं, इस विषय पर यहाँ विचार प्रकट करना अनावश्यक है।

सत्याग्रह-सम्बन्धी व्यवस्थाओं में एक और महत्वपूर्ण व्यवस्था होती है। और वह है—स्वयंसेवकीय व्यवस्था। चूँकि स्वयंसेवक संस्थाओं का प्रधान कर्त्तव्य होता है सहयोग देना, इसलिये हम ने उन का विवरण नीचे जन-सहयोग शीर्षक दसवें विभाग में ही दिया जाना उपयुक्त समझा है।

(१०) सत्याग्रही स्वयंसेवक और जन-सहयोग—सृष्टि में कोई प्राणी ऐसा नहीं, जिसे प्रकृतिवश प्रतिक्षण कोई न कोई कम न करना पड़ता हो, यह सिद्धान्त अमिट है।”^{१०७} इससे यह स्पष्ट है कि मानव-समाज में भी कर्म भिटाये नहीं मिट सकते। तब फिर प्रश्न यह उठता है कि समाज को व्यवस्थित रखने के लिये मानव-कर्मों की धार को छेड़-छाड़ करके बलपूर्वक इधर-उधर नहाया जाय या कि उसे अपने-आप स्वेच्छानुसार बहने दिया जाय। गांधीवाद में दोनों वर्जनीय हैं। दोनों समाज के लिये हानिकारक हैं। गांधीजी न तो यह चाहते कि किसी को ठोक पीटकर वैद्यराज बनाया जाय, और नयही चाहते कि स्वेच्छा के नाम पर स्वच्छदता का नृत्य कराया जाय। उन्होंने देखा कि लोग स्वेच्छा और स्वतंत्रता के नाम पर दुनिया में अवा-धुन्व अन्याय कर रहे हैं, इसलिये उन्होंने एक तीसरा मार्ग नियंत्रण का बताया। यथार्थ में स्वतंत्रता, स्वभाव, स्वनियंत्रण ये सब शब्द पर्यायवाची हैं, और इन सब का अर्थ उस ‘स्व’ (स्व=खुद) से रहता है, जो शुद्ध-निर्मल हो, परन्तु

१०५ Ashrama, pp 61 and 89 Cited in Pol, Phil p 189

१०६ Pol Phil of Mahatma Gandhi, p 189

१०७ देखो, गीता ३।५

निमल 'स्व' को भूलकर लोग मरुमय अर्थात् विकारयुक्त अहंकार को ही 'स्व' समझने लगते हैं, जिस के फलस्वरूप हर एक व्यक्ति अपनी विकारमयी भावनाओं तथा उन भावनाओं में उत्पन्न विकारमय कर्मों को ही श्रेयस्कर कहता हुआ समाज में ऊँच मंचाने लगता है। तेजी से बढ़ते हुए अनर्थ के इस प्रवाह को रोकने के लिये यह आवश्यक हुआ कि मनुष्यों का ध्यान शुद्ध 'स्व' की ओर खींचा जाय। चूँकि शुद्ध 'स्व' की स्थिति बिना मध्यम और नियंत्रण के नहीं होती, इसलिए गांधीजी ने कर्म-क्षेत्र में स्वनियंत्रण के सिद्धान्त को प्रधानता दी, जिस के विषय में पाठकों में पहले काफी कहा जा चुका है।

जब हम इस बात का अनुभव कर लेते हैं कि कर्म अनिवार्य है, और वह बलात्कार में नहीं होता चाहिये, क्योंकि बलात्कार परतन्त्रतापरक होता है, तब हमारे लिये केवल एक मार्ग रह जाता है, और वह है—स्वतन्त्रतापूर्वक अथवा स्वनियंत्रण-पूर्वक कर्म करना। इसका अर्थ यह नहीं कि मन-मौजी होकर जी चाहा तब कर्म कर लिया और जी चाहा तब उसे करने में इन्कार कर दिया। इस का अर्थ होता है, बिना किसी भय या दबाव के मर्यामित होकर पृथ्वी में समाज-सेवा के काम करते रहना। इसी भावना को जागृत करने, अथवा यह कहिये कि इस भावना को कार्य-रूप में परिणत करने के लिये स्वयंसेवक-संघों की उत्पत्ति हुआ करती है। स्वयंसेवक, इस संयुक्त शब्द में दो भाव हैं—सेवा करना, और वह भी ऐसी सेवा हो, जो अपने मन में, पृथ्वी में की जाय। दबाव, भय, प्रलोभन या प्रमाद (जोश या आवेश) में आकर पराये हित का काम करना, स्वयंसेवा नहीं कहला सकती, और न उस को करने वाला स्वयंसेवक कहाने का अधिकारी बन सकता है। इसलिये, जब हम सत्याग्रही स्वयंसेवक की बात करते हैं, तब यह समझना चाहिये कि उस में सेवा करने का भाव अपने-जाप बिना किसी स्वार्थ, भय या प्रमाद के उठे। निष्काम सेवा की भावना उस में विद्यमान रहे और इस भावना को वह समाज में अहिंसात्मक साधनों के द्वारा चरितार्थ करे। अहिंसात्मक निष्काम सेवा की भावना सत्याग्रही स्वयंसेवक के लिये उतनी ही आवश्यक है, जितना शरीर के लिये प्राण-वायु। इस प्रकार के स्वयंसेवक तैयार करने के लिये ही गांधीजी ने आश्रमों की स्थापनायें की थीं, यह हम पहले देख चुके हैं, परन्तु आश्रम समाज की समस्त योजनाओं के लिये काफी सन्ध्या में स्वयंसेवक तैयार नहीं कर सकते। वे केवल आदर्श स्वयंसेवक मीमित सन्ध्या में तैयार कर सकते हैं, जो अपनी शिक्षा और पूर्वानुभव के कारण सत्याग्रही कार्यों में आवश्यकतानुसार नायकी का काम संभालने के योग्य भी हो जाते हैं। इसलिये गांधीजी ने आश्रमों के बाहर भी स्वयंसेवक तैयार करने-कराने के हेतु स्वयंसेवक-संघों की स्थापनाओं में योग

दिया। यो तो आश्रमों में जिन नियमों का पालन आश्रम-वासियों को करना पड़ता था, उन्हीं नियमों को सत्याग्रही स्वयं-सेवक भी पालन करें, तो सर्वोत्तम हो, परन्तु स्वयं-सेवक के लिये उतना कठिन नियंत्रण, त्याग और तप का करना आवश्यक नहीं, जितना आश्रमवासियों के लिये जरूरी होता है। स्वयं-सेवक अपने घरों में—अपने वस्तु-वान्धवों के बीच रहकर आवश्यक नियंत्रित जीवन बना सकते हैं, अतः उनके लिये गांधीजी ने पहले-पहल सन् १९२१ ई० में कुछ नियम बनाये, जिनके पालनार्थ हर स्वयं-सेवक को वचन-बद्ध होना या व्रत (Pledge) लेना अनिवार्य था। इन नियमों को हमने परिशिष्ट न० ५ में दिया है। फिर सन् १९३० में उन्नीस नियमों का एक प्रतिज्ञा-पत्र तैयार किया, जिन्हें पालना, हर सत्याग्रही का कर्तव्य था। स्वयं-सेवकों का काम केवल इतना ही नहीं था कि रचनात्मक कार्य-क्रम में भाग लें और आवश्यकतानुसार सत्याग्रही युद्ध के मैनिंग बनें। उन का यह भी कर्तव्य था कि सत्याग्रही युद्ध के समय युद्ध को सफलीभूत करने के हेतु युद्ध-सम्बन्धी अन्य सेवाएँ भी करें। इन अन्य सेवाओं में एक प्रधान सेवा यह थी कि जनता में शान्त वातावरण रखा जाय, क्योंकि सत्याग्रह के लिये शान्त-क्षेत्र ही उपयुक्त होता है। अंग्रेजी सरकार के कूटनीतिज्ञों ने अनेक राजनीतिक पड्यत्र रचे कि जिससे साम्प्रदायिक झगड़े बढ़ें। साम्प्रदायिकता के आधार पर चुनाव लड़ाना और सरकारी नीकरिया देना इत्यादि राजनीतिक प्रलोभन दिये गये। परिणाम यह होता गया कि हिन्दू और मुसलमानों, हिन्दू और अछूत जातियों आदि में, वैमनस्यता की चिंगारिया उठी और अन्त में 'प्रज्वलित' होती गई। जहाँ देखो वही आपसी मन-मुटाव बढ़ा, मार-पीट होने की खबरें फैली, सिर-फुटौअल और बलबे होने लगे। गरज यह कि दुश्मनों ने सत्याग्रह को असफल बनाने के हेतु सारे देश में अशांति का विष-बीज बो दिया। तब गांधीजी ने सन् १९३८ में यह महसूस किया कि ऐसे भी स्वयं-सेवक होने चाहिये, जो हिन्दू-मुसलिम के बीच के अथवा अन्य लोगों के बीच के उपद्रवों को शान्तिमय साधनों से निबटाने में समर्थ हों। ऐसा करने में यदि उन्हें अपने जीवन की आहुति भी देनी पड़े, तो वे उसे शान्तिपूर्वक सहर्ष देने को तत्पर रहे। इसलिये उन्होंने देश-भर में शान्ति-दल (Peace-brigades) बनाने के लिये सुझाया। इस सुझाव के अनुसार कुछ शान्ति-दल बनाने के प्रयत्न किये गये। इन में से सब से अधिक उल्लेखनीय उत्तर-पश्चिमी सीमा प्रान्तीय खुदाई खिदमतगार या सुर्ख पोश दल (Red Shirts) है, जिस के विषय में पहले कहा जा चुका है। यो तो इस दल की उत्पत्ति खान अब्दुल गफ्फार खा की अध्यक्षता में सन् १९३८ के कंगीव बीस वर्ष पहले हो चुकी थी, जब कि गांधीजी ने राष्ट्र को यह आदेश दिया था कि रौलेट बिल का विरोध-प्रदर्शन सारे देश में किया जाय।

उम समय उम का काग्रेस से कोई सरोकार नहीं था। यद्यपि उन का ध्येय वही था कि देश-सेवा की जाय और अन्याय का विरोध किया जाय, तथापि गांधी के अहिंसा-निष्ठान का उन में प्रवेग बहुत पीछे हुआ। मन् १९३८ में उन की सदस्य-सन्ध्या एक लान्थ थी। जब मन् १९३८ में गांधीजी ने गान्धि-दलों के बनाये जाने की धावगा को, तब गान्धि गणकार गान्धि ने उन की आवाज को पूर्ण रूप में चरितार्थ करने की ठानी। जपन पूर्वोक्त दल में व्याप्त बदला लेने वाली और हिंसात्मक भावनाओं को अहिंसामय भावनाओं में परिणत करने के लिये उन्होंने अपने ज्वलन्त दृष्टांत तथा उपयुक्त आचार-विचारों द्वारा प्रयत्न किये। परिणाम यह हुआ कि उनका ध्येय काग्रेस के ध्येय में भी आगे बढ़ गया। काग्रेस अहिंसा के सिद्धान्त को धर्म्य (Creed) नहीं मानती थी। उनमें उसे नीति (Policy) के रूप में अपनाया था। यह नीति गांधी-निष्ठान में निम्नस्त की है। नीति होने के कारण वह चाहे जब परिवर्तित की जा सकती है, क्योंकि उसे अपने मूल ध्येय में पूर्ण विन्यास और श्रद्धा नहीं रहती। श्रद्धा-विहीन मनुष्य को मृत्यु-भय मटा बना रहता है। मृत्यु-भय जगन्तो को रहता है। इसलिये काग्रेस की अहिंसात्मक नीति को गांधीजी कहते थे 'बम-जोरो का शस्त्र' (Weapon of the weak)। परन्तु, गान्धि अब्दुल गणकार गान्धि ने अपने इस दम का उन्नीस्त तक उठाने का प्रयत्न किया, जिसे गांधीजी ने अपनाया था। यह था अहिंसा का प्रतिपालन धर्म के रूप में, अर्थात् उन्होंने इस आदर्श को स्वीकार किया कि 'अहिंसा बलवान का शस्त्र (non-violence is the weapon of the strong) होता है न कि कमजोरो का। इसीलिये सन् १९४० में, जब काग्रेस ने मोदा-राजी के आचार पर ब्रिटेन को लड़ाई में मदद देना कबूल किया, तो उन्होंने काग्रेस की सदस्यता से त्याग-पत्र दे दिया और कहा कि मैं और मेरे पुर्दाई विदमतगार अहिंसा को बलवानों का शस्त्र मानते हैं न कि कमजोरो का।'^{१८}

बलवान वही है जिस के हृदय में हिंसा नमूल नष्ट हो गई हो और उसके स्थान में शुद्ध अहिंसा का वास हो गया हो। ऐसा मनुष्य किसी भी हालत में हिंसा-शस्त्र का उपयोग कर ही नहीं सकता, क्योंकि उन के पास हिंसा रहती ही नहीं, परन्तु अपने हृदय में वसी हुई हिंसा को, किसी कारण दबा कर रखते हैं और अहिंसा को नीति समझ कर पालन करते हैं, वे समय पाकर हिंसा का फिर से प्रयोग करने में नहीं चूक सकते। ऐसा समय उन को कब मिल सकता है? वह उन समय मिल जाता है, जब वे यह समझने लगते हैं कि अब हम विरोधी पक्ष से जत्रिक बलवान हैं। तब यह निश्चय है कि वे अहिंसा-शस्त्र का

प्रयोग उसी समय करते हैं, जब वे समझते हैं कि हम विरोधी पक्ष से कमजोर हैं। गांधी और सीमा प्रान्ती गांधी (खान गफफार खा) इसे पसन्द नहीं करते थे। अब इस विषय को अधिक विस्तार देना व्यर्थ—सा मालूम होता है। केवल इतना ही जानना काफी है कि देश में अनेक स्वयं-सेवक सस्थाएँ बनीं। कोई कांग्रेस की मातहतता में बनी, तो कोई स्वतन्त्र रूप से। किसी ने केवल रचनात्मक कार्य को लक्ष्य रखा, तो किसी ने केवल शान्ति-स्थापना के कार्य को। कहीं रचनात्मक कार्य के विभिन्न क्रमों को ग्रहण किया, तो कहीं विशेष कार्य-क्रम को ही अपनाया। इस तरह हरिजन-सेवा-सघ, गौ-सेवा-सघ, गांधी-सेवा-सघ, हिन्दुस्तानी तालीमी सघ, कौमी सेवा-दल, अखिल भारत सर्व-सेवा-सघ इत्यादि बने। ये सब सघ, समितियाँ अथवा सभाएँ गांधी के अहिंसात्मक दशत्र को किसी-न-किसी रूप में अपनाये हुई थी। इन के अतिरिक्त देश में और भी कई प्रकार और नाम के दल या सघ काम करते थे, जैसे राष्ट्रीय स्वयं-सेवक-सघ, छाकसार आदि जिन का उद्देश्य साम्प्रदायिकता से उत्तेजित था, इसलिये इन्हें गांधी-मत के पोषक मघों से भिन्न समझ कर ही अध्ययन करना चाहिये।

कांग्रेस का ध्येय था अंग्रेज सरकार से स्वतन्त्रता ले लेना। इसलिये उस ने सत्य और अहिंसा का पालन नैतिकता के रूप में स्वीकार किया, न कि धर्म के रूप में। धर्म से नीति का स्तर नीचा होता है, यह हम देय चुके। फिर भी नीति चिर-स्थायी रखी जा सकती है। यह समझ कर और समझा कर भी कि कांग्रेस अहिंसा की नीति को चिरकालीन बना कर रखेगी, गांधीजी ने अपना सम्पर्क उस से जोड़ कर रखा था। दोनों का पारस्परिक यह सम्पर्क इतना घनिष्ठ रहा कि लॉग भ्रम-वश दोनों को अभिन्न समझने लगे। कांग्रेसवादियों ने गांधी के नाम की—गांधी के सिद्धांत-की आड में जनता को अपनी ओर आकर्षित भी खूब किया, परन्तु गांधीजी जानते थे कि कांग्रेस भ्रष्ट होगी, क्योंकि उस ने अपने कोष में अहिंसा और सत्य को क्रमशः शान्ति और न्याययुक्त साधनाओं (peaceful and legitimate means) के दायरे में सिकोड़ कर रख छोड़ा था। इस सकुचित दायरे और कांग्रेसी विस्तार तथा रफतार को देखकर दूरदर्शी गांधी ने कांग्रेस को आगाह किया था कि वह शीघ्र ही अहिंसा-मार्ग को छोड़ हिंसा-मार्ग को पकड़ लेगी। इसी को ध्यान में रखकर वे अपनी मृत्यु के पूर्व देश के लिये यह सन्देश छोड़ गये कि कांग्रेस का काल उसी समय समाप्त हो गया, जब कि उन्होंने अंग्रेजों से स्वतन्त्रता प्राप्त कर ली। अब उसे युद्ध-कुशल मस्या के वजाय स्वराज्य-प्रिय मस्या होना चाहिये। उसका सदस्य बनने का अधिकारी वही समझा जाय, जो निश्चित जन-सेवा करे, अतः लोक-सेवा के आधार पर उसे 'लोक-सेवक-सघ' बन जाना चाहिये, परन्तु जैसा कि आज कांग्रेस

सत्था और कांग्रेस सरकार का रग-ढग है—जिसका प्राथमिक स्वरूप गांधीजी को स्वयं अपने जीवन काल में दिखाई देने लगा था—उसे देखकर कोई भी कह सकता है कि वह लोक-सेवा-संघ नहीं, भ्रष्टाचारी राज्य-शासक गिरोह बन गया है।

जिस प्रकार गांधीजी ने सन् १९२१ और सन् १९३० में स्वयं-सेवकों और सत्याग्रहियों के लिये प्रतिज्ञा-पत्र तैयार किये थे, उसी प्रकार वे अपनी मृत्यु के केवल एक दिन पहले, यानी ता० २९-१-४८ को कांग्रेस सत्था के लिये एक नया विधान पत्र लिखकर छोड़ गये हैं, जिस का पालन करने से वह लोक-सेवा-संघ बन सकती थी। वह विधान-पत्र “राष्ट्र के लिये उन का वसीयतनामा और धर्म-सन्देश” कहा जाता है। इस को भी हमने परिशिष्ट न० ६ में दिया है। यदि कांग्रेस ने सचमुच ही उसमें दिये हुए सेवा-क्रम को मान लिया होता और पद-लोलुप न होती, तो वह निस्सन्देह लोक-सेवा-संघ बन गई होती। हाल के चुनाव में जीत जाने से उसकी यह डींग कि वह अभी भी जनप्रिय है, निरी धोखे की टट्टी है, जिसे स्थानीय सभी निष्पक्ष लोग जानते हैं।

गांधीजी के सेवा-क्रम में यह बात नहीं है कि सभी सेवक नि शुल्क काम करें। सेवा की हृदय से इच्छा होते हुए भी गरीब लोग भूखे पेट सेवा नहीं कर सकते, जैसी कि कहावत है ‘भूखे पेट भजन न होई’, इसलिये गांधीजी का कहना था कि ऐसे गरीब सेवकों को अपनी गुजर-बसर के लायक कम-से-कम शुल्क लेना चाहिये। ग्रामों में काम करने वालों के लिये उनका आदेश था कि वे अपनी सेवाओं के कारण ग्राम-प्रिय बनें, और अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये उन्हीं ग्रामों पर निर्भर रहे।

इस तरह हमने देखा लिया कि सत्याग्रह क्षेत्र में न केवल नायकों और सैनिकों ही की, बल्कि ऐसे स्वयंसेवकों की भी आवश्यकता होती है, जिन में आवश्यकतानुसार सैनिक बनकर लड़ने की क्षमता हो, और युद्ध-क्षेत्र से बाहर रहकर सैनिकों को सहायता पहुँचाने की भी योग्यता हो। गांधीजी का जो प्रधान सत्याग्रह-क्षेत्र रचनात्मक कार्य-क्रम है, उसे नहीं भूलना चाहिये। चाहे रचनात्मक कार्य-क्षेत्र हो, या चाहे माक्षात् कार्य-क्षेत्र (direct action) दोनों की सफलता के लिये सैनिकों और स्वयं-सेवकों के अतिरिक्त अन्य जनो से सहयोग-प्राप्ति की भी जरूरत होती है। गांधीजी द्वारा प्रणीत सामाजिक उन्नति का सारा विधान जन-सहयोग पर निर्भर है। यदि जन-सहयोग न हो, तो न राज-विधान चल सकता है और न अर्थ-विधान। जन-सहयोग प्राप्त कर लेने के कारण ही मुट्ठी भर लोग करोड़ों पर आधिपत्य करने लगते हैं। राजनीतिक क्षेत्र में अल्पसंख्यक शासकों और आर्थिक क्षेत्र में अल्पसंख्यक सामन्तों अथवा नृजीपतियों का अस्तित्व इसी जन-सहयोग पर अव-

लम्बित रहता है। यह जन-महयोग या तो बल या छल के द्वारा प्राप्त कर लिया जाता है, या प्रेम और सेवा के द्वारा। बल या छल द्वारा प्राप्त सहयोग सच्चा सहयोग नहीं होता। वह या तो हृदय की दबी हुई आग रहती है, अथवा एक चाक पर झुकती हुई गुलामी की गाड़ी। इसलिये यदि यह कहा जाय कि यह सहयोग, असहयोग को ढाकनेवाली एक चादर मात्र है, तो कोई अतिशयोक्ति न होगी। ऐसे महयोग के स्थान में आत्म-प्रेरित, प्रेममय महयोग की स्थापना करने के अभिप्राय से ही गांधीजी का जगत् प्रस्थात असहयोग का सिद्धान्त विकसित हुआ है। असहयोग से सहयोग प्राप्त हो, यह भी एक अनूठी विरोधाभासी उक्ति प्रतीत होती है, पर है यह सच ही। भयादि से प्रेरित सहयोग के विनाश से पूर्व स्वपक्ष में प्रेमादि से प्रेरित महयोग की रचना करना आवश्यक होती है। यह रचना तभी हो सकती है, जब हम अपनी निःस्वार्थ सेवाओं के द्वारा जनता की सहानुभूतिक प्रेममयी सुपुष्ट भावनाओं को जागृत कर अपनी ओर आकर्षित कर लें। सत्याग्रही सेवाओं के द्वारा गांधीजी ने एक ओर यह आकर्षण किया, और दूसरी ओर दुष्प्रवृत्तियों के खिलाफ असहयोग जारी रखा। इस का परिणाम यह होता गया कि जब-जब सत्याग्रही युद्ध हुए, तब-तब उसे सफल बनाने के लिये उन्हें जन-साधारण का भी यथासम्भव सहयोग प्राप्त हुआ। जिस प्रकार रक्त-प्रवाही युद्धों में जनता का सहयोग अनेक रूपों में मिलता है, उसी प्रकार सत्याग्रही युद्ध के समय जन-महयोग नाना प्रकार से प्राप्त होता है। उदाहरणार्थ, सत्याग्रही सैनिकों के कुटुम्बियों की रक्षा करना या पालन-पोषण करना, सैनिकों को रसद पहुँचाना, तथा जेल के काल में उन्हें खादी के वस्त्र, पुस्तकें, अखबार अथवा अन्य आवश्यक सामान जेलाधिकारियों की अनुमति से भेजना इत्यादि, परन्तु इससे भी अधिक उपयोगी जन-सहयोग वह है, जब सत्याग्रह के समय जनता उभाड़ में न आये और शान्तिमय वातावरण बनाये रखे। यदि कोई विरोधी, शान्त वातावरण में विघ्न उपस्थित करके, उसे उत्तेजित तथा अशान्त करने का प्रयत्न करे, तो उसे अशान्त न होने दे। गांधीजी ने सत्याग्रह-सिद्धि के लिये इस प्रकार के सहयोग की सदा आवश्यकता बताई है। जब यह एक सर्वसामान्य नियम है कि हर चीज को फलीभूत होने के लिये उसी के अनुसार उपयुक्त वातावरण तैयार करना पड़ता है, तब सत्याग्रह के लिये भी वह नियम लागू होना चाहिये। उसी नियम के अनुसार गांधीजी चाहते थे कि सत्याग्रह के पूर्व शान्त वातावरण तैयार किया जाय, और सत्याग्रहकाल में वह वातावरण विचलित न होने पाये, अन्यथा एक तो उस के फल लगने में सन्देह हो जायगा, और दूसरे लगा भी, तो बड़ी कठिनाई से और देरी से लगेगा, तथा वह उतना मधुर और उपयोगी भी न हो सकेगा, जितना उपयुक्त शान्त वातावरण

कायम रहने से हो सकता है। अनुमान कीजिये कि आप को आम का उत्तम मीठा फल खाना है। तब आप उत्तम आम का बीज लायेंगे, फिर उस बीज के लायक उत्तम भूमि भी ढूँढ़ेंगे, और भूमि मिल जाने पर उसे उपयुक्त काल में बोयेंगे। इसके पश्चात् आदि से लेकर अन्त तक ऐसे उपयुक्त संयोग जुटायेंगे कि जिससे वह नित्यप्रति हृष्ट-पुष्ट होता हुआ बढ़ता जाये और वझुआ न होने पाये। गरज यह कि बीज, भूमि, काल, संयोग अर्थात् वातावरण सब उसी के उपयुक्त हो, तब कहीं आप उससे इच्छित फल पा सकेंगे। यदि इन में से किसी एक की भी अनुपयुक्तता या कमी हुई, तो उस का कुछ-न-कुछ खराब प्रभाव हो जायेगा। आप के सब यथेष्ट प्रयत्नों के बावजूद भी यदि किसी दैवीघटना के कारण, जिस पर आप का कोई वश न चलता हो, आप को यथेष्ट फल न मिल सके, तो उस में आप का कोई दोष नहीं। इसी तरह सत्याग्रही फल मिलने के लिये हमें उसी के अनुरूप वातावरण ढूँढ़ना, और उसे आदि से अन्त तक कायम रखना आवश्यक होता है।

सत्याग्रह के दो मूल प्रयोग—सहयोग और असहयोग

यह हम पहले देख चुके हैं कि सृष्टि की सारी-की-सारी आन्तरिक और बाह्य स्थिति दो पारस्परिक विरोधी गतियों की योग-मात्र है—एक सत्य और दूसरी असत्य, इसलिये जब सत्य-ग्रहण की बात कही जाती है, तब उस में दो भावनाएँ सम्मिलित रहती हैं—एक सत्य का अम्यास, राग या ग्रहण, और दूसरी असत्य का त्याग या वैराग्य। इसी बात को 'सत्य का सहयोग' और 'असत्य का असहयोग' कह कर प्रकट कर सकते हैं। इन दोनों में से किसी एक के प्रयोग से दूसरा आप-ही-आप सबल जाता है, यह स्वयंसिद्ध है, परन्तु सत्याग्रही इन दोनों क्रियाओं को एक साथ ही चलाने की चेष्टाएँ करता है, ताकि वह अविलम्ब सत्य का ग्रहण कर सके और करा सके। जब समाज में प्रचलित—बाह्य असत्य—क्रियाओं से सत्याग्रही की मुठ-भेड़ होती है, अर्थात् जब उसे समाज के सामाजिक, आर्थिक या राजनीतिक क्षेत्रों में प्रचलित असत्यमयी प्रथाओं के विरुद्ध युद्ध छेड़ना पड़ता है, तब उसे यह मालूम रहता है कि वह असत्य-भागियों को केवल समझा-बुझाकर सत्य मार्ग पर नहीं ला सकता। उस समय वह उन के असत्य-कृत्यों में सहयोग देने से इन्कार कर देता है। सारांश यह कि हर प्रकार की सामाजिक कुरीतियों को मिटाने के लिये उस का प्रधान शस्त्र रहता है उन कुरीतियों से असहयोग। सहयोग और असहयोग इन दोनों क्रियाओं का प्रयोग हमें उस समय भी करना पड़ता है जब हमारी वैयक्तिक आन्तरिक वृत्तियों में संघर्ष होता है, परन्तु यहाँ पर हमारा दृष्टिकोण केवल उसी

असहयोग में सीमित रखना है जिसका प्रयोग सत्याग्रही को समाज के एक सदस्य के नाते करना पड़े।

असहयोग शब्द की उत्पत्ति और व्याख्या

जिस प्रकार 'नत्याग्रह' शब्द के पहले सत्याग्रह-भाव उठा था और वह सत्याग्रह-भाव प्रथम अंग्रेजी शब्दों द्वारा व्यक्त किया जाता था, उसी प्रकार 'असहयोग' शब्द के पहले असहयोग-भाव उठा और वह असहयोग-भाव सर्वप्रथम अंग्रेजी शब्द द्वारा व्यक्त किया गया था। मार्च मन् १९१९ में अंग्रेज सरकार द्वारा बनाये गये रोलेट बिलो के विरोध में गांधीजी के प्रस्तावानुसार जो सत्याग्रह श्रुत (satya-grah pledge) लिया गया था, वह यथार्थ में सरकार के प्रति असहयोग की ही घोषणा थी, परन्तु उसमें असहयोग शब्द का कोई प्रयोग नहीं किया गया था, क्योंकि उस समय तक असहयोग शब्द की उत्पत्ति ही न हो पाई थी। उस में सत्य-पालन और मानुनय आशा-भंग ही की बातें कही गई थी। उस में लिखा था "हम सानुनय (Civilly) उन कानूनों की आज्ञा भग करेंगे हम यह भी प्रतिज्ञा करते हैं कि इस युद्ध (struggle) में हम साथ ईमानदारी के सत्य का पालन करेंगे, और प्राण, नन या धन किसी के प्रति हिंसा नहीं करेंगे।"^{१०९}

इन के बाद कदाचित् माह नवम्बर मन् १९१९ की बात है, जब दिल्ली में हिन्दू-मुगलमानों की एक सम्मिलित सभा गिलाफत^{११०} के प्रश्न पर विचार करने के लिये बुलाई गई थी। उस में गांधीजी भी आमन्त्रित थे, इसलिये वे भी उस में शामिल हुए थे। उस में एक प्रस्ताव यह था कि "हिन्दू-मुगलमान सब स्वदेशी-श्रुत का पालन करें और विदेशी कपड़ों का बहिष्कार किया जाय।" इस प्रस्ताव पर मौलाना हसरत मोहानी ने आपत्ति उठाई और कहा कि केवल विदेशी वस्त्र के बहिष्कार से क्या होगा। हमें तो अंग्रेजी सल्तनत को मजा चखाना है, इसलिये अगर वह गिलाफत के बारे में इन्माफ न करे, तो तमाम ब्रिटिश माल का यथासम्भव बहिष्कार किया जाय। हमें तो कोई तेज, और अंग्रेजों पर तुरन्त असर करनेवाली चीज बताइये, इत्यादि। गांधीजी का कहना है कि "जब मौलाना साहब भाषण

१०९ From quotation in 'studies in Gandhism' p 215

११० टर्की का सुल्तान इस्लाम धर्म का खलीफा कहाता है। प्रथम विश्व-व्यापी युद्ध (first world war) के समाप्त होने पर अंग्रेज सरकार ने खलीफा के प्रति सधि-पत्र के रूप में अनुचित व्यवहार किया। इसीलिए यह गिलाफत-विषयक प्रश्न के नाम से विख्यात हुआ।

कर रहे थे, तब मेरे मन में यह भाव उठ रहा था कि खुद कई बातों में जिस सरकार का साथ दे रहे हैं उसी के विरोध की ये सब बातें करते हैं, सो व्यर्थ है। तलवार के द्वारा प्रतिकार नहीं करना है, तो फिर उस का साथ न देना ही उस का प्रतिकार करना है, यह मुझे सूझा और (जब हिन्दी उर्दू, गुजराती में मुझे कोई शब्द न सूझ पड़ा, जिस के लिये मैं अपने मन में शर्मिन्दा हुआ, तब) मेरे मुख से पहली बार 'नान-कोऑपरेशन' (non-co-operation) शब्द का उच्चार इस सभा में हुआ।

इस समय मुझे इस बात का ख्याल न था कि इस शब्द में क्या भाव आ जाते हैं। इस कारण मैं उसकी तफसील में नहीं गया। जहाँ तक मुझे याद पड़ता है, इस सभा में 'नान-कोऑपरेशन' का प्रस्ताव भी पास किया था, पर इस के बाद तो कई महीने तक इस बात का प्रचार नहीं हुआ। कितने ही महीने यह शब्द इस सभा में ही छिपा पड़ा रहा।^{१११}

नवम्बर के बाद दिसम्बर ही में कांग्रेस के अधिवेशन के समय जब चेम्सफोर्ड-रिफार्म्स के सम्बन्ध में यह प्रस्ताव पेश था कि वे "अपूर्ण, असन्तोषप्रद, और निराशाजनक (inadequate, unsatisfactory and disappointing) हैं, तब गांधीजी ने 'निराशाजनक' शब्द की असंगति पर व्याख्यान दिया, और बताया कि यदि आप लोग रिफार्म्स को कार्यान्वित करने के लिये तत्पर हैं, तो 'निराशाजनक' शब्द को प्रस्ताव में से हटा दीजिये, अन्यथा अपने तथा देश के प्रति असत्य के दोषी होंगे। यहाँ मैं आप से एक बात कहता हूँ—मानो कोई आदमी मेरे पास आता है और मुझे निराश कर देता है, तो मैं उसके साथ 'कोऑपरेट' (Cooperate सहयोग) नहीं करता।^{११२}

इसी तरह जून सन् १९२० में गांधीजी ने वायसराय को जो पत्र लिखा, उस में भी 'नानकोऑपरेशन' शब्द के अर्थ पर प्रकाश डाला गया। उस में उन्होंने बताया कि यदि मुसलमानों के खिलाफत-सम्बन्धी प्रश्न का हल नहीं हो जाता, तो उस के लिये केवल तीन मार्ग रह जाते हैं—या तो वे हिंसा को ग्रहण करें, या देश छोड़कर चले जायें, या गवर्नमेन्ट के साथ 'कोऑपरेट' (सहयोग) न करके अन्याय के साथी न बने। इन तीनों में से गांधीजी ने लिखा कि "इस प्रकार के साक्षात् काम (direct action) के लिये केवल नान-कोऑपरेशन' (असहयोग) का ही तरीका समाहित और वैधानिक है।^{११३}

१११ आत्म-कथा, खंड २, पृष्ठ ४६२ से ४६८ तक के आधार पर।

११२ Studies in Gandhism p 220

११३ " " p 219

यहाँ तक तो 'नान-कोऑपरेशन' शब्द के उस नापाक अर्थ और भाव पर ही प्रकाश पड़ा, जिसे लेकर गांधीजी ने सर्वप्रथम दिल्ली में उच्चार किया था। उस के अन्तर्गत क्या भाव आ जाते हैं, यह बात उस समय गांधीजी को मालूम हो न हो पाई थी। ये भाव, सितम्बर १९२० तक निश्चित हो चुके थे, जब कि बलकत्ता में कांग्रेस का विशेषाधिवेशन हो रहा था। गांधीजी के चुनाव के अनुसार उस अधिवेशन ने गिलाफ्त और पंजाब के प्रति किये गये अन्यायों के प्रतिकाररूप तथा गिलाफ्त की बजाय स्वराज की स्थापना के हेतु प्रगतिवान् अहिंसात्मक अमहयोग के कार्यक्रम (Programme of progressive non-violent non-cooperation) को स्वीकार किया। उस समय गांधीजी ने बताया कि "आप को प्रस्ताव में ही विदित होगा कि अनुशासन और आत्म-त्याग का नाघनरूप होकर ही नान-कोऑपरेशन (अमहयोग) का गर्भावान हुआ है। जब तक हम अनुशासन का विकसित करने के योग्य नहीं हो जाते, तब तक अमहयोग अमम्भव है। क्रोध के वातावरण में अमहयोग का करना गैर-मुमकिन है। मैंने अपने लगभग ३० वर्ष के कटु अनुभव से एक सर्वोच्च सबक, अपने क्रोध को रोकना और दमन करना सीखा है और जिस प्रकार बड़ी हुई उष्णता व्यक्ति में परिवर्तित हो जाती है, उसी प्रकार रोका और दमन किया हुआ क्रोध, एक ऐसी शक्ति बन जाती है, जो मसाले भर में रोके नहीं रुक सकती। अपने घर मामलों में तो हमने अनुशासन और आत्म-त्याग का इतना अधिक विकास कर डाला है, जितना कि अन्य किसी राष्ट्र में नहीं कर पाया है। (अब) इस मिद्धान्त का राष्ट्रीय जीवन में प्रसार करने के हेतु मैं आप के सम्मुख आग्रह करने के लिये उपस्थित हुआ हूँ।"

गांधीजी के उपरोक्त कथनों में यह तुलना हो गया कि अमहयोग में विनोद नृत्य का पालन, विरोधों पर विन्यास, आत्म-नियंत्रण और आत्म-नय का होना जरूरी होता है। उन ने यह भी जाहिर हो जाता है कि एक दूसरे के प्रति जो घृणा होने की प्रवृत्ति रहती है, वही हिंसात्मक कार्यों को बढ़ाती है। इन हिंसक प्रवृत्तियों को रोकने तथा उन को अहिंसा में तबदील करने के लिये भी अमहयोग एक निश्चित वैधानिक साधन है, न कि अनाजक या अवैधानिक, जैसा कि विरोधपक्ष के लोग बहुत दोष दिया करते हैं। गांधीजी ने गिलाफ्त-प्रश्न के समय कहा था कि "अमहयोग ही उस प्रकार के माध्यामिक कार्य (direct action) का एक सम्मानित और वैधानिक तरीका है, क्योंकि जिस प्रकार राजा को सत्ता देते हैं उसी प्रकार

देते या प्रजा या हर बहुत प्राचीन बात से माना चला आ रहा है।^{११५} इनमें नन्देह नहीं कि असहयोग का हक, या कटिने, असहयोग की प्रथा, राजा के ही विरुद्ध वग, सभी प्रकार के दुःआचारियों के विरुद्ध बहुत पुराने जमाने में प्रयोग में आती रही है। परन्तु उनका उपयोग बहुधा व्यक्तिगत रूप से होता था, जैसा हम पहले कह आये हैं। कभी-कभी छोटे-छोटे मनुष्य भी उसका प्रयोग करते थे, और यह प्रयोग था, व्यक्ति होने पर देन-न्याय करके अन्यत्र जाकर बन जाना, परन्तु उसे राष्ट्र-सम्वन्धनों का अथवा उसे इस्तेमाल करने के लिये बृहज्जन नमुदाय या सर्वनावारण को नियमित रूप में निमित्त करने का श्रेय गांधी के पहले कभी किसी को प्राप्त नहीं हो सका। पुण्य-इतिहास आदि को उठाकर देव लीजिये, इतने भारी पैमाने पर कभी असहयोग का प्रयोग नहीं हुआ। गांधीजी का प्रयास पहले यही रहा कि जन-नावारण बीरे-बीरे अन्यस्त होकर अनुनासन और आत्म-नियंत्रण नीति जान, तब फिर वह सर्वोपर्यांगी महान् कार्यक्षेत्र में उतारा जाय, जैसा कि उन्होंने एक बार सन् १९२१ में कहा था कि "स्वराज न तो केवल बनवाने मनुष्यों की ही काम बन्य है, और न केवल निमित्त वग ही की। ज्योंही सर्व-नावारण पर्याप्त आत्म-नियंत्रण प्राप्त कर लेंगे, एवं अनुनासन में निमित्त हो जायेंगे, त्योंही हम, यदि आवश्यकता हुई तो, उन्हें आदेश देंगे कि वे राजकारों को देना बन्द कर दें।"^{११६}

असहयोग एक सामान्य, व्यापक मन्त्रा है। उस के अनेक रूप होते हैं। सब पूछा जाय, तो हर व्यक्ति को स्वतन्त्र अधिकार है कि वह अपनी भावना के अनुरूप ही सत्याग्रह का निर्णय करके अक्षत के प्रति असहयोग करे; परन्तु जब क्षेत्र व्यापक हो, और सर्वनावारण के हितार्थ का प्रश्न हो, तब एक समान विधि की आवश्यकता होती है; इसलिये असहयोग के अन्य प्रयोगों की चर्चा न उठाकर केवल उन्हीं प्रयोगों के विषय में जान लेना हितकर होगा, जिन्हें अपनाने के लिये गांधीजी ने राष्ट्र को अंग्रेजी सत्तान्त के अन्यायों के खिलाफ समग्र-समय पर आदेश दिये थे। वे ये हैं —

(१) अन्यायपूर्ण कानूनों या आज्ञाओं का भंग करना (Civil disobedience)—कभी-कभी नगर एक ओर पुस्तकों, पत्र, पत्रिकाओं, लेखों और दूसरी ओर व्याख्यान, वक्तव्यों पर प्रतिबन्ध लगा देती है। कभी वह व्यक्ति-विशेषों को एक स्थान से दूसरे स्थान को नहीं जाने देती, और कभी उन्हें स्थान-विशेष में

११५ Cited in 'Studies in Gandhism', p 219

११६ Young India, 1921, p 124

ही कोढकर रखती है। कमी समा-समित्तियों और कमी जलूस आदि को रोक देती है। वह इन प्रतिवन्दों को लगाने का कारण यह बताया करती है कि इस प्रकार की पुस्तकों आदि के पढ़ने, व्याख्यानो आदि के देने, या व्यक्ति-विशेषों के इधर-उधर भ्रमण करने से राज्य-सत्ता के प्रति विद्रोह होने की सम्भावना रहती है। इसका अर्थ, दूसरे शब्दों में, यह हुआ कि सरकार जनता के उन जन्म-सिद्ध हकों में अन्यायपूर्ण हस्तक्षेप करती है, जिन्हें वाक्-स्वातन्त्र्य (freedom of speech) कार्य-स्वातन्त्र्य (freedom of action) और गति स्वातन्त्र्य (freedom of movement) कहते हैं। ऐसी स्थिति में जब अच्छी तरह सोच-विचार के पश्चात् विद्वज्जन इस निश्चय पर पहुँच जाय कि दरअसल इस प्रकार की आज्ञाएँ जन-हित के लिये नहीं हैं, वरन् समाजोन्नति की दृष्टि से बाधक हैं, तो उन का उल्लंघन करना अनुचित नहीं कहा जा सकता। उल्लंघन करने वाले को सरकार दण्ड देती है, इसलिये दण्ड के भय का त्याग करके, उन को भग कर देना हर सत्याग्रही का कर्तव्य हो जाता है, परन्तु यह तभी किया जाय, जब यह महसूस कर लिया गया हो कि ऐसा करना न्याय्य है, अन्यथा अराजकता अथवा अनियन्त्रण का बोलवाला हो उठेगा। सन् १९१९ में गांधीजी ने प्रतिवन्द लगी हुई 'हिन्दु स्वराज', 'सर्वोदय' आदि कुछ पुस्तकों का वितरण करने और उन्हें खुले आम पढ़ने का आदेश दिया। ऐसे समय पर सरकार को सूचना दे देना आवश्यक होता है कि हम अमुक कानून को अमुक समय पर अमुक ढंग से तोड़नेवाले हैं, ताकि वह आज्ञा-भंग करनेवालों को सहज ही में गिरफ्तार कर सके। इस में कोई बात छिपाकर या गुप्त रखकर नहीं की जाती है। आज्ञा-भंग के विषय में आज्ञा-भंग करनेवाला अपने ऊपर चलाये गये मुकदमे की कोई पैरवी नहीं करता, और खुले शब्दों में स्वीकार करता है कि वेशक मैंने कानून भंग किया है और मुझे उस अपराध के लिये—जिसे मैं अपराध नहीं समझता—कड़ी-से-कड़ी सजा दे दी जाय।

इसी प्रकार कुछ हुक्मनामों को आम स्थानों में जलाकर होली (bonfire) का प्रदर्शन भी किया जाता है, जैसे दक्षिण-अफ्रीका में सन् १९०७ में कुछ हजारों की संख्या में उन सर्टीफिकेटों की होली जलाई गई, जो हिन्दुस्थानियों को ट्रान्सवाल में रहने के लिये रजिस्ट्रेशन के दफ्तर से प्राप्त करने पड़ते थे।

कुछ ऐसे भी कानून होते हैं, जिनका तोड़ना आम जनता के लाभार्थ होता है, जैसे नमक-सत्याग्रह के समय हर एक आदमी ने तत्कालीन कानून की परवाह न कर के निर्भयतापूर्वक नमक बनाना शुरू कर दिया। ऐसे कानूनों को तोड़ने के पूर्व बहुधा सारे देश में सनसनी उत्पन्न कर देने की आवश्यकता होती है, और एक तरीका इस का यह होता है कि पैदल लम्बी यात्रा करते हुए उस स्थान पर अनेक

सत्याग्रहियों के साथ पहुँचना, जहाँ कानून-भंग करने का निश्चय हो—जैसे उन्डो-मार्च, ट्रान्सवाल-मार्च।

जिम तरह अन्यायपूर्ण सरकारी कानूनों का तोड़ना सत्याग्रही का कर्तव्य होता है, उसी प्रकार वह समाज में प्रचलित अन्यायपूर्ण प्रथाओं को तोड़ना है, जैसे हरिजनों को मंदिरों में प्रविष्ट न होने देना, या आम कुओं, नलों आदि पर पानी न भरने देना, एन गुरु का बाग में सिकखों को अधिकार न करने देना।

सामाजिक अन्यायों के विरुद्ध जिस प्रकार असहयोग किया जाता है, उसी प्रकार आर्थिक क्षेत्रों में भी सत्याग्रही को अन्यायपूर्ण कार्यों और पद्धतियों के प्रति असहयोग करने को उद्यत रहना पड़ता है, जैसे श्रमिकों को अपनी मजदूरी आदि के विषय में हड़ताल (strike) करना। हड़ताल के विषय में अलग से जागे और कहा जायगा।

विपक्षिया ने कानून या आज्ञा-भंग की बड़ी-कड़ी आलोचनाएँ की, यहाँ तक कि गांधी पर व्यस्तता अर्थात् अघेर-गर्दी (chaos) का टोका मढ़ा जाने लगा। जिम समय उन्होंने सन् १९१९ और सन् १९२० में हिन्दुस्थान में असहयोग और वहिष्कार का पैमाना जनता के सामने खोला, तो अंग्रेज सरकार के हिमायतियों में तहलका मच गया, उन्हें ऐसा दिमाई पड़ा, मानो न्याय और व्यवस्था पर गजब का गोला टूट पड़ा। वे कहने लगे कि अब न्याय और व्यवस्था के स्थान में गांधी अराजकता का साम्राज्य फैलाने चले हैं, परन्तु वे यह नहीं समझे कि जिसे वे न्याय और व्यवस्था कहते थे, वह सत्य-प्रिय निर्भीक पुरुष के सम्मुख मुलम्मा चढ़े हुए अन्याय और कुव्यवस्था ही थे। जब हम केवल कानून तोड़ना या आज्ञा-भंग ही कह कर गांधी के सत्याग्रही असहयोग के भाव का प्रदर्शन करते हैं, तब हमें भी ऐसा कहना सटकता है। क्यों? इसलिये कि गांधीजी का उद्देश केवल उन्हीं कानूनों या आज्ञाओं के प्रति असहयोग करने का है, जो यथार्थ में अन्यायपूर्ण हैं, अन्यथा उन जैसा नियन्त्रण-प्रिय, अर्थात् कानून-भक्त और आज्ञा-भक्त कौन हो सकता है! इसलिये गांधीजी के भाव को यथार्थ रूप से प्रकाशित करने के लिये हमारी समझ में आज्ञा-भंग न कहकर दुराज्ञा-भंग कहा जाय, तो बेहतर हो। आज्ञा-भंग कहने की यह दिक्कत हमारे स्थान से इसलिये उठ खड़ी हुई है कि 'आज्ञा-भंग' अंग्रेजी पद 'डिसओबिडियेन्स' (disobedience) का शब्दार्थमात्र कर दिया गया है। इसी कारण से सिविल-डिसओबिडियेन्स (civil disobedience) का पदार्थ 'सानुनय आज्ञा-भंग' चल पड़ा है।

(२) अहिंसक व्यवस्थाओं और प्रथाओं का वहिष्कार (non-violent-boycott)—इतिहासज्ञ इस बात को मलीभाँति जानते हैं कि जब कभी कोई कौम

दूसरी कौम पर राज्य करती है, तब वह शासितों पर अपना प्रभुत्व जमाये रखने के लिये न केवल उन्हें शरीर-दण्ड के भय से भयभीत रखती है, बल्कि ऐसा वीज बोना भी शुरू कर देती है कि जिससे शासितों के मन में उन के मुकाबले में हीनता के राग भर जाते हैं। वह जानती है कि फौज-पल्टन से, पुलिस से, जेल में शासितों के शरीर को भले ही दबा लिया जाय, पर जब तक उन का मन भय-रहित है, तब तक शरीर-यन्त्रणा निरर्थक सिद्ध होती है, अतः मन को भयभीत करने का एक तरीका उन का यह रहता है कि ऐसी शिक्षा-पद्धति जारी की जाय एवं अखबारों एवं व्याख्यानदाताओं द्वारा ऐसा प्रचार कराया जाय कि जिससे शासितों की दृष्टि में शासकों का बुद्धि-बल, अध्यात्म-बल, संस्कृति-बल, आदि ऊँचा दिखाई दे और उन का खुद का निम्न-स्तर का। जहाँ इस प्रकार की व्यवस्थाएँ हों, उन के साथ सहयोग करना पतन-मूलक होता है।

मानसिक हीनता उत्पन्न करनेवाली शिक्षात्मक संस्थाओं के अतिरिक्त व्यापार एवं उन से सम्बन्धित अन्य संस्थाएँ भी अहितकारी राज्य-व्यवस्था को कायम रखने में मदद देती हैं। इसी तरह सरकारी महकमों में नौकरी करने की ओर जनता की रुचि बढ़ जाने से एक ओर तो, सरकार को कायम बनाये रखने में सुलभता होती है, और दूसरी ओर देश की रचनात्मक और उत्पादक शक्ति में घाटा पड़ता है।

इस प्रकार की जितनी संस्थाएँ और अभिवृत्तियाँ होती हैं, उन में भाग लेना यद्यपि जनता के लिये अनिवार्य नहीं होता, तथापि वे राष्ट्र का विनाश करने की ओर वहाँ ले जाने वाली हुंवा करती हैं, अतः उन के प्रति अरुचि उत्पन्न कर उस के प्रति असहयोग करना भी हर सत्याग्रही का कर्तव्य होता है। सन् १९२० में गांधीजी ने कांग्रेस के समक्ष जो असहयोग का प्रोग्राम प्रस्ताव के रूप में बनाकर पेश किया था, उस में इसी प्रकार संस्थाओं और अभिवृत्तियों का बहिष्कार (boycott) करने के लिये कहा गया था। वे ये हैं —

“(१) पदवियों तथा अवैतनिक पदों को लौटा देना एवं स्थानीय संस्थाओं में नामजद स्थानों से त्याग-पत्र दे देना (surrender of titles and honorary offices and resignations from nominated seats in local bodies)

“(२) सरकारी दर्शक मेलों, दरबारों और दूसरे उन सरकारी तथा अर्द्ध-सरकारी कृत्यों में, जो सरकारी नौकरी के द्वारा कराये गये हों अथवा जो उन के सत्कारार्थ किये गये हों, शामिल होने से इन्कार कर देना।

“(३) उन स्कूलों और कालेजों से, जो सरकारी हों, या जिन्हें सरकारी सहायता प्राप्त हो, या जिन पर सरकारी नियंत्रण हो, बच्चों को क्रमशः निकाल

लेना, और इन स्कूलों एवं कालेजों के स्थान में भिन्न-भिन्न प्रान्तों में राष्ट्रीय स्कूलों और कालेजों की स्थापना करना।

“(४) नरकारी न्यायालयों का बकीओ तथा मुकदमा-याजों के द्वारा क्रमशः वहिष्कार करना, और उन की एवज में उन लोगों की सहायता से खानगी झगड़ों के तसफिये के लिये पचायती अदालतें गोलना।

“(५) फौजी लिपिकार (clerical), और श्रमिक वर्ग के लोगों को मेमोपो-टेमिया में जाकर नौकरी करने के लिये, रगुट (recruits) बनने से इन्कार कर देना।

“(६) (मान्टेगु-चेम्सफोर्ड रिफार्म्स के मुताबिक वर्ना हुई) नई कौन्सिलों के चुनाव लड़ने के लिये जो उम्मेदवार हों, अपनी उम्मेदवारी वापिस लें लें और मतदाता किसी भी ऐसे उम्मेदवार को अपना मत-दान देने में इन्कार कर दें, जो कांग्रेस की सम्मति के प्रतिकूल, चुनाव के लिये खड़ा हुआ हो।

“(७) विदेशी माल का वहिष्कार कर दें।”

. उपरोक्त कार्य-क्रम के पढ़ने से दो बातें स्पष्ट हो जाती हैं—एक तो अहितु विदेशी माल की सत्ता को कायम रखनेवाले आवारों का ज्ञान कराके उन्हें हिला देना, और दूसरे राष्ट्रीय समस्याओं और रचनाओं की ओर जनता की रुचि उत्पन्न करना। यदि नुकसान पहुँचाने या बदला लेने की भावना से विदेशी माल का वहिष्कार करना कहा गया होता और रचना का ख्याल न रखा होता, तो उसी प्रस्ताव में गांधीजी ने आगे यह न लिखा होता कि “चूँकि हर पुरुष, स्त्री, और बालक के असहयोग की इस सर्वप्रथम स्थिति में ही इस पूर्वोक्त प्रकार के नियंत्रण और आत्म-त्याग का मौका दिया जाना चाहिये, इसलिये कांग्रेस की सम्मति है कि विस्तीर्ण पैमाने पर फुटकर माल में स्वदेशी स्वीकार की जाय (adoption of swadeshi in piece-goods) और चूँकि हिन्दुस्थान की वर्तमान मिलें स्वदेशी-पूजी और अधिकार (control) के बल पर राष्ट्र की आवश्यकताओं के लिये काफी सूत और कपड़ा नहीं बना सकती, और यह प्रतीत भी होता है कि बहुत समय तक ऐसा न हो सकेगा, इसलिये कांग्रेस यह सम्मति देती है कि प्रत्येक मकान में हाथ से सूत कातना और करोड़ों बुनकरों के द्वारा, जिन्हें प्रोत्साहन न मिलने के कारण अपना पुराना और सम्मानित धन्वा छोड़ना पड़ा है, कपड़ों का बुनना पुनः आरम्भ किया जाय, ताकि बड़े पैमाने पर अधिक वस्त्र-निर्माण के लिये तत्काल उत्तेजना मिले।”¹¹³

(३) हड़ताल (non-violent strike)—सत्याग्रही भावों की यथार्थता पर पहुँचने के लिए सत्याग्रही वैज्ञानिक शब्दों के अर्थ का ही ख्याल रखना चाहिये, अन्यथा अनर्थ होने की सम्भावना रहती है। उन भावों को व्यक्त करने के लिये अंग्रेजी अथवा पाश्चात्य देशीय शब्दों का प्रयोग जब कमी करना पड़ता है, तब इस सम्बन्ध में बड़ी सतर्कता की आवश्यकता होती है। उदाहरण के लिए सत्याग्रही शब्द 'हड़ताल' को ही ले लीजिये। हड़ताल उस विधि को कहते हैं, जो सोते हुए भाव को जगाने में योग दे। यही बात गांधीजी ने यह कहकर बताई है कि "हड़ताल का आशय जनता और सरकार की कल्पना को ठोकर मारने का था" (Hartal was designed to strike the imagination of the people and the Government)" ठोकर शब्द में जो स्थूलता का भाव है, वह कल्पना के साथ असंगत है, क्योंकि कल्पना एक अत्यन्त सूक्ष्म मानसिक गति होती है। अतः कल्पना को ठोकर मारने से अभिप्राय, कल्पना को ही जाग्रत करने का समझना चाहिये। हड़ताल की यह कौन-सी विधि है, जो सत्याग्रह को मान्य है। यह है वही अभिश्रित अहिंसात्मक विधान का एक अंग, जिस पर सारा सत्याग्रह सिद्धान्त टिका हुआ है। उस में मानसिक अथवा काल्पनिक हिंसा को भी गुजाइश नहीं। उसमें तो आत्म-शुद्धता के हेतु आत्म-तप की, आत्म-त्याग की आवश्यकता होती है। जब कोई अपने ऊपर अथवा किसी दूसरे पर किये जानेवाले अन्याय से दुःखित होकर अपनी सान्त्वना के लिये और अन्यायी के हृदय में सात्विक कल्पना को जाग्रत करने के अभिप्राय से अपने नित्य कर्म को, कुछ निश्चित या अनिश्चित काल के लिये, स्थगित कर देता है, तब उसे हड़ताल कहते हैं। यही कारण है कि हड़ताल के समय मानसिक शुद्ध भावनाओं और ईश्वरीय प्रार्थनाओं का योग गांधीजी बताया करते थे, ताकि बाह्य प्रदर्शन और आन्तरिक स्थिति में समता रहे और सत्य-प्रदर्शक रचना का क्रम जारी रहे।

अब यदि इस हड़ताल का वर्णन 'स्ट्राइक' (Strike) शब्द के द्वारा किया जाय, तो उसमें उन सब हिंसात्मक अथवा बलात्कारी भावों का आ जाना स्वाभाविक होगा जो पाश्चात्य देशों में उसके विशेषण माने जाते हैं। हड़ताल के बाह्य रूप में 'स्ट्राइक' जैसी समता देखकर कई पश्चिमी विद्वान् हड़ताल की यथार्थता में न पहुँचने के कारण उसे यह कह कर दूषित करने लगते हैं कि उसमें भी 'स्ट्राइक' के समान बलात्कार (pressure), दबाव (coercion) या पीछे पड़ जाने (pursuation) की हठ की कारगुजारी की जाती है, इसलिये वह अहिंसात्मक होने का दावा

किया जाय, तो हड़तालियों की बहुत कुछ मांगों के विषय में आपस में या पचायत के द्वारा समझौता हो जाया करता है, परन्तु श्रमिक वर्ग को चाहिये कि वे अपने उदर-पोषण के दूसरे जरूरतों को भी सीख रखें, ताकि हड़ताल-काल के लम्बे त्विच जाने पर वे उन का आश्रय लेकर भूखों न मर सकें, वरना समझौता होना कठिन होता है।

आज कल श्रमिकों की हड़ताल की बहुलता रहती है। साम्यवादी, समाजवादी, गांधीवादी सभी हड़तालों के पक्ष में रहते हैं, परन्तु गांधी-मत के मुताबिक होने वाली हड़तालों और अन्य हड़तालों के हिंसा और अहिंसा के भेद को कभी न भुलाना चाहिये।

(४) सानुनय अग्रह अथवा अहिंसात्मक पिकेटिंग (non-violent picketing)—‘पिकेट’ (picket) एक अंग्रेजी शब्द है, जिस के कोश में दो माने मिलते हैं—(१) नुकीले पदार्थ या नुकीले खम्भों आदि को गाड़ कर किलाबन्दी करना, और (२) अग्रगामी पलटन या ऐसी पलटन जो छट्टी पर गये हुए फौजी सैनिकों को ढूँढ़ पकड़ कर ले आये। इससे सिद्ध होता है कि पिकेट फौजी-शास्त्रीय शब्द है, अतः उस का प्रयोग सशस्त्र फौजी क्षेत्रों के अतिरिक्त अन्य युद्ध-क्षेत्रों में भी दिया जाने लगा। सत्याग्रही युद्ध में भी उस का प्रयोग केवल इस अनिप्राय से किया जाता है कि पिकेट करने वाले स्वयं-सेवक सानुनय तर्क और प्रीति के द्वारा लोगों को किसी सत्याग्रही सेवा में भाग लेने, या असत्य मार्गों बातों या दुराचारादि को त्यागने के लिये अग्रह (Persuade) करें, ताकि किसी पर कोई दबाव न पड़े और न कोई किसी भय-वश या अपमान की आशंका के कारण कार्य करने को बाध्य किया जाय। सामाजिक कुरीतियों और व्यसनों को मिटाने के लिये गांधीजी ने इस का प्रयोग कराया था, जैसे—शराब, अफीम आदि मादक पदार्थों तथा विदेशी वस्त्रों का त्याग कराना।

पिकेटिंग के सदृश भारतवर्ष में प्राचीन काल से ‘धरना’ नाम की एक प्रथा प्रचलित है। उस का आश्रय कोई-कोई कभी-कभी हठधर्मी के हेतु लिया करते थे, और वह भी विशेष कर के अपने निजी लाभ के लिये। किसी स्थान पर बैठ जाना या खड़े रहना और यह कहना कि जब तक अमुक कार्य न किया जायगा, तब तक मैं भूखा-प्यासा प्राणान्त तक नहीं हटूँगा, या और भी इसी प्रकार की कोई दूसरी हठ या टेक करना, इस हठ-धर्मी ‘धरना’ का आशय रहता है, इसलिये गांधीजी ने इस की बड़ी कड़ी आलोचना करके इसे त्याज्य कहा है। आज कल भी इस समयकर प्रथा के चिह्न दूसरे रूपों में पिकेटिंग के नाम पर मिलते हैं। जब कोई श्रमिक-वर्ग या विद्यार्थी-वर्ग किसी कारण ‘स्ट्राइक’ करते हैं, तब वे अपनी सरया बढ़ाने के

अभिप्राय ने मान्यता में टूट जाने है, जिन में हमारे गांधी अपने काम-काज को करने में गिरे नहीं जा पाते, क्योंकि वे उन्हें रोद कर नहीं जाना चाहते। इस तरह 'अग्ना' और 'हिंसात्मक विरोध' में कोई अन्तर नहीं है। इसलिए गांधीजी ने उस विरोध को यह कहा कि "अग्ना जगत्-विपत्ति है, क्या कि वह दयाव के प्रयोग का अस्मृत माना है। वह हिंसा ने भी बदल है, क्योंकि जब हम अपने विरोधी में लड़ते हैं, तब वह हम-के-हम ठोस तो मान्यता है, परन्तु जब हम उसे यह चुनौती देते हैं कि हमारे अर्थ में क्यों जजो, हाथ कि हम जानते हैं कि वह ऐसा न करेगा, तब हम उस का अत्यन्त विभिन्न और अपमानित (as by and humiliating) स्थिति में डाल देते हैं।"

(५) देश-त्याग अथवा हिंसा (Euxes)—प्रायः सभी देशों में यह बहुत पुरानी प्रथा जारी रही है कि जब लाला-गांधी के द्वारा, अथवा गांधी की शिष्यता यदि के द्वारा अन्य दुःस्थानियों के द्वारा, या साम्प्रदायिक दृष्टि-ताओं के कारण अनर्हताय हृदय मताये जाने लगे थे, तब वे देश-त्याग कर दूसरे मुक्ति-स्थानों की चले जाते थे, उस पर हम पहले प्रकार का ज्ञान चुने हैं। हिन्दुस्थान में इस पद्धति का 'देश-त्याग', मुस्लिम देशों में 'हिज्रत' और पाश्चात्य देशों में देश-निर्वास (exiles) कहते थे। उन देश-त्याग का अर्थ यह होता है कि जब जनता का अत्याचार से बचने का कोई चारा नहीं रहता, तब वह अत्याचार का परित्याग करके बच भागने में ही अत्याचार देवती है। इस प्रकार के देश-त्याग में भय की प्रधानता रहती है। बम-त्याग के लिये प्राण-त्याग की भावना उस में बान नहीं करती। घमं जो प्राण-दानों की रक्षा के लिये भय उन्हें अपने स्थान में भाग देने में समर्थ हो जाता है। इस में अन्त्य, अत्याचार अथवा अयम के प्रति असहयोग की भावना अवश्य रहती है, परन्तु उत्तरी साम्प्रदायिक नहीं, जितनी गांधीजी ने उसे दत्ता दी है। इसलिए गांधीजी देश-त्याग अथवा हिंसा की मलाह केवल उन्हीं लोगों को देते हैं, जिन में मन्त्री अहिंसा में उत्पन्न होने वाले बल की कमी रहती है, या जिन में हिंसा के द्वारा भी अपना रक्षा करने की शक्ति नहीं होती। जिन में न हिंसात्मक बल है और न अहिंसात्मक, वे ही उस हाथ में देश-त्याग कर सकते हैं, जब वे काफी मताये जाते हैं जो जिन्हें आत्म-सम्मान को जाने का डर हो।" इन्हीं कारणों

११९ Satyagrah p 90 (Cited in Pol Phil. of Mahatma Gandhi p 259, F N 68)

१२० Pol Phil of Mahatma Gandhi के पृष्ठ २७८ पर दिये हुए हरिजन और यंग इण्डिया के उद्धरणों के आधार पर।

को ध्यान में रख कर गांधीजी ने बारडोली के सत्याग्रहियों को सन् १९२८ में, और लिम्बडी, जूनागढ और विट्ठलगढ के सत्याग्रहियों को सन् १९३९ में देश-त्याग की सम्मति दी थी।^{११}

स्थान-त्याग-सम्बन्धी असहयोग के दो रूप इतिहास में मिलते हैं—प्रथम वह रूप है, जो देश के अन्तर्गत ग्राम-ग्राम, या जिला-जिला, या प्रान्त-प्रान्त के बीच मिलता है, और दूसरा वह रूप, जो देश-देश के बीच में दिखाई देता है।

देश के अन्तर्गत स्थान-त्याग उस समय होता है, जब अन्याय स्थानीय और सीमित रहते हैं। कभी राजकीय, और कभी स्थानीय लोगों के अन्यायों के कारण भाग जाना पड़ता है, जैसे सन् १९३० में बारडोली, वोरसद और जम्बूसर (गुजरात) के किसान, लगान न देने के कारण गवर्नमेण्ट के द्वारा सताये जाने पर बड़ीदा स्टेट को चले गये, और सन् १९३५ में केथा के हरिजनो ने अन्य जाति के हिन्दुओं द्वारा सताये जाने पर अपना स्थान छोड़ दिया, परन्तु जब अन्याय सर्वदेशीय होता है, तब एक देश को छोड़ कर दूसरे देश की शरण लेना पड़ती है। इस सम्बन्ध में पाठकों की स्मृति में हिन्दुस्थान-पाकिस्तान-विभाजनकालीन भयभीत भगदड़ का दृश्य अभी ताजा ही होगा। इतिहास इस प्रकार की भगदड़ों के दृष्टांतों से भरा पड़ा है। परन्तु गांधीजी ने असहयोग-अस्त्र का आविष्कार कर के जनता के सम्मुख रख यह स्पष्ट कर दिया कि उस का उपयोग व्यापक रूप से किया जा सकता है। उस की सहायता से हर मनुष्य निर्भीक होकर अपना स्थान-त्याग किये बिना ही अपने देश, जाति, धर्म या जन्म-सिद्ध स्वत्वों की रक्षा कर सकता है। सामूहिक असहयोग में वह शक्ति है कि जल्लाद-से-जल्लाद सरकार, सस्था या मानव-पिशाच, जनता के सम्मुख घुटने टेक देता है, क्योंकि हर बात में जन-सहयोग के बिना काम चलता ही नहीं।

(६) उपवास (Fasting)—उपवास भी एक ऐसा साधन है, जिस के द्वारा एक तो आत्मशुद्धि होती है, और दूसरे असत्य के विरुद्ध असहयोग होता है। जहाँ तक उपवास के द्वारा आत्म-शुद्धि का प्रश्न है, वह हम नवे अध्याय में देख चुके हैं। वहाँ यह भी कह चुके हैं कि आत्मशुद्धि के हेतु उपवास के साथ बहुधा प्रायश्चित्त, मीन और प्रार्थना की क्रियाएँ भी रहती हैं। आत्म-शुद्धि की दृष्टि से स्वपक्ष और परपक्ष दोनों की आत्मशुद्धि का विचार हो जाता है। स्वपक्ष में आप स्वयं तथा आप के अनुयायी, साथी और आप के साथ सहानुभूति प्रकट करने वाले आ जाते हैं, और

१२०-१२१ Pol Phil of Mahatma Gandhi के पृष्ठ २७८ पर दिये हुए 'हरिजन' और 'यंग इंडिया' के उद्धरणों के आधार पर।

पर-पक्ष के अन्तर्गत खुद पर-पक्ष वालों तथा उन से सहानुभूति रखने वालों का समावेश हो जाता है।

गांधीजी के उपवासों का चिट्ठा देखा जाय, तो भालूम होगा कि उन का कोई उपवास अपनी निजी भूल के कारण प्रायश्चित्त-रूप में हुआ, कोई उन के अनुयायियों या सत्याग्रहियों की भूल सुधार और उन लोगों की आन्तरिक भाव-शुद्धि के हेतु किया गया, कोई जन-साधारण अथवा साम्प्रदायिक समुदायों में एकता, सत्यता, निर्भीकता आदि की स्थापना करने के अभिप्राय से किया गया, और कोई विरोधी पक्ष में शुद्ध भावनाओं को जागृत करने तथा उन्हें सन्मार्ग पर लाने के लिये हुआ। यद्यपि मूल में सभी उपवासों का उद्देश्य उभय-पक्ष में आत्म-शुद्धता का वातावरण उत्पन्न करना होता है, तथापि व्यावहारिक क्षेत्र में भी उन का प्रभाव किसी प्रकार कम नहीं होता, क्योंकि व्यवहार तो आखिरकार अन्तर्भावना ही का प्रत्यक्ष रूप होता है। यदि आपको इस का भली भाँति ज्ञान करना हो, तो गांधीजी के निम्न-लिखित उपवासों के विषय में अध्ययन कीजिये। हम अपनी जानकारी के मुताबिक यहाँ उन की केवल सूची दे देते हैं, और गांधीजी के तत्सम्बन्धी कतिपय वाक्यों का उद्धरण करके यह बतायेंगे कि उपवास कब, कैसे और किसे करना चाहिये, और उन का विरोधी पक्ष या अन्य जनों पर व्यावहारिक क्षेत्र में क्या प्रभाव पड़ता है।

(1) नकली उपवास—गांधीजी के माता-पितादि तथा अन्य वैष्णव लोग एकादशों आदि का उपवास करते थे। उन की नकल करके उन्हें खुश करने के हेतु से किये गये उपवास। गांधीजी का कहना है कि “उस समय मैं यह नहीं समझा था, न मानता ही था, कि ऐसे व्रतों से कुछ लाभ होता है।”^{१२१}

(11) संत्रीकरण सयम-साधक उपवास—एक साल मुसलमानों का रमजान और हिन्दुओं का श्रावण मास, जिन में उपवास किया जाता है, एक साथ आये। टात्सटाय आश्रम में हिन्दु, मुसलमान, ईसाई, पारसी, आश्रम-वासियों थे। गांधीजी ने सभी को अपने-अपने धर्म के अनुसार उपवास करने की चाट लगाई। सब बड़े मजे से एक-दूसरे के सहयोग में उपवास करते थे। गांधीजी ने उन्हें समझाया कि “सयम-पालन में सब का साथ देना स्तुत्य है। एक-दूसरे के प्रति उदारता और प्रेम का भाव बढ़ा। उपवास आदि सयमों के मार्ग में एक साधन के रूप में आवश्यक है, परन्तु वही सब कुछ नहीं है। यदि शारीरिक उपवास के साथ मन का उपवास न हो, तो उस को परिणति दम्भ में हो सकती है और यह हानिकारक साबित हो सकती है।”^{१२२}

(111) पतित शिष्योद्धारक प्रायश्चित्त-उपवास—टाल्मटाय-आश्रम मे आश्रम-वासियों की सख्या कम हो जाने से उन्हें फिनिक्स-निवास मे भेज दिया गया। वहाँ दा आश्रमवासियों का पतन हुआ। गांधीजी ने इस के लिये अपना उत्तरदायित्व समझा, इसलिये प्रायश्चित्त-रूप मे उन्होंने सात दिन का उपवास और साढे चार मास तक एकाशन (अर्थात् दिन मे केवल एक बार भोजन करना) किया, और फिर चौदह उपवास करने की नीवत आई। “उससे वातावरण शुद्ध हुआ। उस पाप की भयकरता को सब ने समझा और विद्यार्थी और विद्यार्थिनियों का और मेरा सम्वन्ध अधिक मजबूत और सरल हो गया। इन उदाहरणों से मैं यह नहीं सिद्ध करना चाहता कि शिष्यों के प्रत्येक दोष के लिये हमेशा शिक्षक को उपवास आदि करना चाहिये, पर मैं यह जरूर मानता हूँ कि मौके पर ऐसे प्रायश्चित्त-रूप उपवास के लिये अवश्य स्थान है। परन्तु, उस के लिये विवेक और अधिकार की आवश्यकता है और शिक्षक-शिष्य के बीच मे शुद्ध प्रेम-वन्धन की भी।”¹¹¹

(112) कर्तव्य-शियलता-निवारक प्रायश्चित्त-उपवास—सन् १९१८ मे अहमदाबादो मजदूर-हडताल के समय जब हडतालियों ने प्रतिज्ञा-भंग करना शुरू किया और हडताल मे ढिलाई आने लगी, तब गांधी जी ने कहा कि “प्रतिज्ञा कराने मे मेरी प्रेरणा थी। (इसलिये समा मेही मेरे मुँह से यह निकल गया कि मैं उस समय तक उपवास करूँगा, जब तक कि मजदूर फिर से तैयार न हो जायँ और फैसला होने तक हडताल को न निभा सके।”¹¹² उपवास शुरू हुआ। मजदूर आर मिल-मालिक दोनों हेरत मे पड गये। मजदूरों ने टेक-पालन करना प्रारम्भ कर दिया। हडताल-काल मे भूखो मरने के कारण घुटने टेक देने की नीवत न आ पाये, इसलिये दूसरे प्रकार से भी राजो कमाने की वात चलाई गई। केवल तीन दिन के उपवास के बाद समझौता की वात चली और इक्कीसवे दिन समझौता हो गया। “मेरा यह प्रायश्चित्त” गांधीजी ने कहा “उन के (मिल-मालिकों के) दोष के लिये न था। मैं मजदूरों का प्रतिनिधि था। इसलिये उन के दोष से दोषित होता था। मालिकों से तो मैं सिर्फ विनय ही कर सकता था। उन के विरुद्ध उपवास करना तो बलात्कार गिना जाता। चारों ओर का वातवरण प्रेम-मय बन गया”¹¹³ जिससे समझौता रुपी फल प्राप्त हो गया।

(113) चोरी-चोरा का पच-दिवसीय आध्यात्मिक उपवास, सन् १९२२—हिंसात्मक उपद्रव उठने के कारण गांधीजी ने अपनी आत्म-शुद्धि की दृष्टि से

प्रार्थना के रूप में यह कह कर उपवास किया कि "मुझे अध्यात्म-योग का एक ऐसा या वनना चाहिये, जो मूकमातिसूक्ष्म परिवर्तन में अक्षित हो उठे।"¹¹⁷ परिणाम यह हुआ कि हिंसा-प्रचार मिट गया।

(vi) हिन्दू-मुसलिम-ऐपमार्थ इक्कीस दिवसीय उपवास, सन् १९२४—नव-मुसलमानों को हिन्दू बनाने के लिये दण्डि-आन्दोलन की प्रचड़ता के कारण हिन्दू-मुसलमानों में वैमनस्य और फूट बढ़ी, तब १७ मितम्बर सन् १९२४ को उपवास प्रारम्भ किया। उस समय के गांधीजी के उद्गार थे कि ययार्थ में "मेरा प्रायश्चित्त वह प्रार्थना है, जो भूल में किये गये अपराधों की क्षमा के लिये एक गहन-टपकते (दुर्ग) हृदय की होती है। एक दूसरे के धर्म की निन्दा करना, अनगल वपतव्य देना, असत्य बोलना, भोले-भाऊ के गिरा को फाँडना, मन्दिरा या ममजिदा को अपवित्र करना, मानों ईश्वर (के अस्तित्व) से ही इन्कार कर देना है।" परिणाम यह हुआ कि हिन्दू-मुसलिम की सम्मिलित ममा हुई। परस्पर सहनशीलता बढ़ी।¹¹⁸

(vii) प्रथम अछूतद्वारक उपवास—मेकडानल्ट-अवार्ड (अर्थात् मेकडानल्ट का साम्प्रदायिक ऐलान) १९३२—जब गांधीजी यरवदा (पूना) जेल में थे। तब इंग्लैंड के प्रधान मंत्री मेकडानल्ट ने एक ऐलान किया कि हिन्दू जाति को दो वर्गों में, उच्च और निम्न वर्गों में, विभक्त कर के चुनाव किया जाय। यह राज-नैतिक चाल थी। गांधीजी ने उपवास करने का व्रत २० मितम्बर सन् १९३२ को लिया और प्रण किया कि अगर समस्त हिन्दुस्थान अछूतपन के धव्ये को मिटाने के लिये तैयार न हुआ और साम्प्रदायिक ऐलान को अप्रत्यक्षत गन्धवत न कर दिया, तो मैं प्राणान्त तक उपवास करूँगा। परिणाम यह हुआ कि हिन्दू नेता पूना में एकत्र हुए और अछूत जाति के सदस्यों से मिले। दोनों के बीच २४ सितम्बर को समझौता हुआ, जो यरवदा पैक्ट के नाम से प्रसिद्ध है। ब्रिटिश गवर्नमेन्ट को सूचना भेजी गई। ब्रिटिश सरकार ने अवार्ड में आवश्यक परिवर्तन किये और गांधीजी ने उपवास बन्द कर दिया। गांधीजी मई सन् १९३३ में छोड़ दिये गये।¹¹⁹

(viii) द्वितीय अछूतद्वारक उपवास—मई सन् १९३३ में इक्कीस दिन का उपवास—गांधीजी ने जेल से छूटने के बाद हरिजन प्रश्न को लेकर इक्कीस दिन

१२७ Pol Phil of Mahatma Gandhi, p 165

१२८ Mahatma Gandhi (R K) PP 327-332.

१२९. Studies in Gandhism, p 260

जो गुण (talents) मुझे भगवान् ने दिये हों, अगर मैं उन का प्रयोग इस कारण न करूँ कि दूसरे कुछ लोग या सब लोग उन में से कुछ में वञ्चित हैं, तो मेरी मूर्खता ही होगी। मैंने कभी यह कहते नहीं सुना है कि गण-नगरी की सेवा में उपस्थित हुए विविष्ट गुणों के इस्तेमाल करने में उनकी समृद्धि रोक दी जा सकती है। मेरा यह निश्चय है कि इस प्रकार के प्रयोग से उनमें स्फूर्ति आती है जैसा कि राजकोट उपवास ने निस्सन्देह दिखाया है। मेरा मतलब यह है कि हर एक उपवास से राष्ट्र को लाभ पहुँचा है। गण-तन्त्रात्मकता की वृद्धि को अगर कुछ अवरोध करने वाला कोई है तो वह है, हिंसा का फूट बहना।”

(२) विरोधी की सुपुष्ट सूक्ष्म-महीन भावनाओं को जाग्रत करने के अभिप्राय में इक्कीस दिवस का उपवास, सन् १९४३—सन् १९४२ के प्रसिद्ध आन्दोलन के समय गांधीजी आगा खा के महल पूना, में बन्दी बना कर रखे गये। तत्कालीन चाइमराय लार्ड लिनलियगो ने यह रोक लगा दी कि गांधीजी अपने किन्हीं भी राजनीतिक महयोगियों ने मेट नहीं कर सकेंगे और न जिन्हा साहब से मुलाकात करने के हेतु पत्र-व्यवहार कर पायेंगे। और जब हिंसात्मक बलवा फैलने लगा, तो उसकी जिम्मेदारी गांधीजी और कांग्रेस पर रखी गई, तब १० फरवरी सन् १९४३ से उन्होंने २१ दिन का उपवास किया। उपवास समाप्त होने पर हिन्दू सरकार के गृहमन्त्री ने विमान-मार्ग में व्याख्यान देते हुए कहा कि “विरोधी पक्ष की मानवता, वीरता, और दया के भावों का इस ढंग से फायदा उठाना, कम-से-कम मेरी दृष्टि में पाश्चात्य शिष्टाचारि भावों के निस्सन्देह विरुद्ध है, अथवा वह किसी निरे सामरिक लाभ के हेतु जनता की भाव-तन्त्रियों को बजाने के अभिप्राय से अपने पवित्र शरीर-रूप जीवन के साथ खिलवाड़ ही है।” गांधीजी ने इस का उत्तर देते हुए आयरलैंड के स्व० मेकस्विनी के उपवास का पुनः स्मरण कराया, जिसे अंग्रेज सरकार ने जेल ही में उपवास करते-करते मर जाने दिया। “आयरलैंडवासी उसे वीर और अमर क्यों कहते हैं? और इंग्लैंड के बड़े भारी राजनीतिज्ञ एमक्विथ ने ब्रिटिश सरकार के इस कार्य को अव्वल दर्जे की राजनैतिक भूल क्यों कही? कौन सा काम बेहतर है—विरोधी की प्रकट या गुप्त रूप से हत्या कर डालना, या कि उसे सूक्ष्म भावनाओं में युक्त मानना और उन्हें उपवास आदि के द्वारा जाग्रत करना? फिर भी, कौन-सी बात बेहतर है—उपवास या अन्य प्रकार के आत्मतप के द्वारा अपने निजी प्राणों के साथ खिलवाड़ करना या कि विरोधी एवं उस के आश्रितों के बिनाग-चक्र के घड़ियों में लगे रह कर

खिलाफ करना ?^{१३४} गांधीजी ने कहा था कि "मेरा यह कार्य कुछ भूख-हड़ताल नहीं है, बल्कि शरीर-चातना के हेतु यथेत्यानुसार उपवास है।"^{१३५}(अ)

(१११) और (११३) साम्प्रदायिक आततायी उपद्रवों के शमनार्थ दो उपवास, सन् १९४७ और १९४८—हिन्दुस्थान-विभाजन के कुछ काल पूर्व और पश्चात् हिन्दू-मुसलमानों के बीच, विशेष कर विभाजित प्रान्त, पंजाब और बंगाल में खूब मून-सच्चर हुआ, करोंदों की सम्पत्ति नष्ट-भ्रष्ट की गई, और झवर-उधर से दोनों कौमों के लोगों की ऐसी भगदड़ मची, जैसी इतिहास में पहले कभी नहीं सुनी थी। १५-८-१९४७ के पूर्व ही गांधीजी ने 'करो या मरो' के सिद्धान्त को लेकर नौआगाली (बंगाल) की ओर प्रस्थान किया, परन्तु मुहरावदों की सलाह से कलकत्ता ही में ठेक ठाल दिया। कुछ काल तक शान्ति वर्तती हुई प्रतीत हुई, परन्तु सितम्बर मास में फिर आग भड़क उठी। फलतः उन्होंने हिन्दू-मुसलिम एवम् के हेतु एक उपवास करकत्ता में सितम्बर सन् १९४७ में और दूसरा दिल्ली में जनवरी सन् १९४८ में किया, जिस से साम्प्रदायिक कटुता कुछ कम अवश्य हुई, परन्तु निर्दयी साम्प्रदायिकता ने जनवरी ३० सन् १९४८ में उन का शरीरान्त कर डाला।^{१३६}

परिस्थितियों के अवलोकन में सिद्धान्त जल्दी समझ में आते हैं। इसी अभिप्राय में हमने गांधीजी के उपवासों का संक्षिप्त विवरण देना उपयुक्त समझा है। उन के पढ़ने में ज्ञात होगा कि उपवास अव्यात्म-क्षेत्रीय एक अत्यन्त मर्म-भेदी सूक्ष्म यंत्र होता है, जिस को समाज-क्षेत्र में गृहण करने योग्य चाहे जो नहीं होता। गांधीजी ने एक बार यह लिया था कि "मैं तो उसी निर्णय पर पहुँचा हूँ कि प्राणान्त तक उपवास करना मत्प्राप्तही कार्य-क्रम का एक अभिन्न अंग है, और सत्प्राप्तही आयुधागार में उपस्थित परिस्थितियों के समय वह सब से बड़ा और सब से अधिक फलदायक यन्त्र होता है। अगर राजनीति वाले को राजनीतिक बातों में उसकी उपयुक्तता नहीं दिखाई देती, तो केवल इसीलिये कि इस अत्यन्त सूक्ष्म मर्म-भेदी यन्त्र का प्रयोग तबीन है।"^{१३७} एक स्थान पर उन्होंने फिर कहा है कि "उपवास

१३४ Citation in Studies in Gandhism, p 158

१३४(अ) " .not engaged on a hunger-strike but on a fast according to Capacity to crucify the flesh by fasting," Mahatma Gandhi by P B and Lawrence, p 252

१३५. Pol Phil of Mahatma Gandhi, pp 229-230

१३६ हरिजन, २६-७-१९४२, पृष्ठ २४८

तेज का प्रज्वलित (fiery) दस्त्य है। उस का अपना एक विज्ञान अलग है। जहाँ तक मुझे पता है, उस का पूरा-पूरा ज्ञान किसी को नहीं है। यदि उपवास करने वाला उस का प्रयोग अवैज्ञानिक रूप से करेगा तो वह निश्चय ही उसे हानिकर होगा, और सम्भवतः वह उस कार्य को भी हानि पहुँचाये, जिस के हेतु वह किया जाता है, इसलिये उसे प्रयोग में लाने का जो अविकारी नहीं बन गया है, उसे उस का प्रयोग नहीं करना चाहिये। उपवास वही आदमी करे, जिन का परिचय या मेल-जोल उस आदमी से हो, जिस के विरुद्ध वह उपवास करता है। विरोध-पक्ष वाला मनुष्य उस कार्य से भी प्रत्यक्षतः सम्बन्धित हो, जिन के लिये उपवास किया जाता है।^{१०} मेरे माप के अनुसार बहुत से उपवास सत्याग्रही उपवास की गणना में विल्कुल नहीं आते, और पूर्वाभ्यास एवं पर्याप्त विचार के बिना वे भूख हड़ताल (hunger strikes) से होते हैं, जैसा कि सामान्यतः उन्हें कहा जाता है।^{११, १२} "मैं जानता हूँ कि जाज-कल सत्याग्रह के समान उपवास का भी बड़ा दुरुपयोग होता है। जरा से वहाने को लेकर लोग उपवास करते दिखाई देते हैं। इस प्रकार के उपवासी की तह में बहुधा हिंसा का वास रहता है।"^{१३}

सत्याग्रही मत में तर्क, श्रद्धा और अनुभूति—

इतना सब पढ़ लिया। यह भी हमने सुन लिया कि आत्मा, सत्य, अहिंसा, उपवास आदि आध्यात्मिक क्षेत्र के परम शक्तिवान् अत्यन्त सूक्ष्म मर्म-भेदी शस्त्र हैं। यह भी हमें सुनाया गया कि उक्त शस्त्रों में वह करामात है कि वे भारी-से-भारी पहाड़ों को उखाड़ कर फेंक सकते हैं, महान्-मे-महान् जलधि को सुखा सकते हैं, कठार-से-कठोर पापाण-हृदय को पिघला सकते हैं, इत्यादि। पर, क्या सचमुच ही ऐसा हो सकता है, या कि केवल यह अतिशयोक्ति की अलकृत भाषा ही है। यह सन्देह हमारे मन में बना रहता है। जब तक सन्देह नहीं जाता तब तक विश्वास और श्रद्धा कैसे उत्पन्न हों? क्या हमें जन्मविश्वासी ही बन जाना चाहिये? मोती हो नहीं सकता। तब यदि विश्वास-श्रद्धा नहीं, तो गांधी-मत को कैसे माना जाय? वह तो ऐसी बातें करता है, जो देखने सुनने में नहीं आती। उस के पहले भी बहुत-सी ऐसी बातें कही गई हैं, और यह भी खूब कहा गया है कि वे तर्क की बातें नहीं, अनुभूति की बातें हैं—श्रद्धा की बातें हैं। गांधी भी तो श्रद्धा (faith) ही की बात कहते हैं?

१३७ हरिजन, १३-१०-१९४२, पृष्ठ ३२२

१३८ हरिजन, १८-३-१९३९, पृष्ठ ५६

१३९ हरिजन, ११-३-१९३९, पृष्ठ ४६

‘श्रद्धा’ में न तो गप्प-गोप्टो का भाव समझना चाहिये और न अन्वविश्वास का। तर्क-श्रद्धा-अनुभूति सम्बन्धी गांधीजी के विचारों का उल्लेख हम नवे अव्याय के ‘ईश्वर प्रणिधान’ शीर्षक लेख में कर चुके हैं। पाठक उसे वहाँ देखें। यहाँ केवल यह आवश्यक है कि हम कुछ व्यावहारिक भौतिक दृष्टान्त देकर तथा परिचित तर्कों का आधार लेकर ‘श्रद्धा’ वाली बात की सत्यता पर प्रकाश डाल दें, ताकि भौतिक चक्षु वाला आधुनिक वैज्ञानिक युग भी उस की सचाई पर विश्वास करने लग जाय और गांधी मत, उस की दृष्टि में, केवल शास्त्रीय सिद्धान्त बन कर मिक्कुडन में न पड़ जाय।

सब से पहले हम यह मान लेते हैं कि भौतिक विज्ञानी के हृदय में आत्म-बल, सत्य-बल, अथवा अहिंसा-बल आदि को, जो गांधी-मत के सूक्ष्म मर्म-भेदी आधार है, जानने की जिज्ञासा है, क्योंकि जहाँ जिज्ञासा नहीं वहाँ वही गति होती है, जैसे कोई औंधे घड़े पर पानी डाल कर घड़े को पानी से भरना चाहे। जिज्ञासाहीन में श्रद्धा का उद्भव ही नहीं सकता, और जहाँ श्रद्धा न हो वहाँ अनुभूति का होना भी असम्भव जानना चाहिये। चूँकि जिज्ञासु स्थूल ज्ञानी है, अर्थात् स्थूल बातों का ही द्रष्टा है, इसलिये जब कभी उसे सूक्ष्म-श्रेय की बात समझ में न आये, तो उसे रोजमर्रा की स्थूल बातों का विचार करते और क्रमशः उस ओर तर्क करते हुए बढ़ते जाना चाहिये। इस प्रकार के साधन से उसे स्वयं धीरे-धीरे सन्तोष-जनक हल प्रश्नोत्तर के रूप में एक के बाद एक मिलता जायेगा। यह पहला नियम है, जो ध्यान में रखने योग्य है।

यह सीमावर्ती की बात है कि वर्तमान काल में विज्ञान की वृद्धि इतनी अधिक हो गई है कि वायु में विमान उड़ते दिखाई देने लगे, रेडियो के द्वारा दुनिया की एक छोर की बातें दूसरे छोर पर घर-बैठे तत्काल सुनाई देने लगी, टेलीविजन के द्वारा अत्यन्त दूरस्थ वस्तुओं का दर्शन करना सम्भव हो गया, डायनामाइटों के जरिये पहाड़-के-पहाड़ खोल दिये गये, एटम-बमों ने जो गजब डायारा है वह भी बता दिया गया, और कही तृतीय महासमर हो पड़ा, तो न जाने कौन-से अणु बम, हायड्रोजन-बम आदि कौन-सी शक्ति लेकर क्या-क्या गजब कर दिखाये, सो कहने की जरूरत नहीं। गरज यह कि आज के वैज्ञानिक को आत्म-शक्ति की अद्वितीयता का परिचय देना उतना कठिन नहीं, जो पूर्वकाल में रहने वाले के लिये होता, क्योंकि उपरोक्त प्रकार के आविष्कारों से मामूली-से-मामूली आदमी को यह देखने-सुनने को मिल गया कि भौतिक स्थूलता की सूक्ष्मता में शक्त्याग अधिक रहता है। यदि यह सूक्ष्मता ज्योतिर्मय शक्तिपूर्ण सत् की ओर अग्रसर होती जाय, तो उस शक्ति का कोई पार न रहे—यह तर्क आज के दृष्टान्तों को देख कर अमान्य न होगा। हम

नूक्षम जों स्पूल क्षेत्रों की भिन्नता को भूल जाते हैं। हम चाहते हैं कि जाव्यान्मिक-क्षेत्र की बातों की जानकारी हमें अपने पार्थिव क्षेत्र में ही, अथवा हमारी स्पूल ज्ञानेन्द्रिया द्वारा ही हो जाया करे। यह सम्भव नहीं। भूदमता में पहुँचने के लिये नूक्षम हो बन कर उन में लहगना पड़ता है। यदि हम में इतना हुनर हो जाय कि स्पूल शरीर को नूक्षम या हल्का बना सकें, तो हम नूक्षम-क्षेत्र का अनुभव कर सकते हैं। जग में शरीर तैरता है, क्यों कि उसे हम कुछ मयोगों द्वारा जल में हलका बना लेते हैं। वायु में इतना बड़ा शरीरवासी वायुयान इसलिए उड़ सकता है, क्यों कि वह भी कुछ मयोगों के कारण वायु जैसा हल्का बन जाता है, इसलिए वह मन्देह डूब कर डीजिए कि हम स्पूल शरीरवारी महीन-में-महीन आत्म-क्षेत्र में पहुँच ही नहीं सकते। विद्याम कीजिए कि यत्न करने में, मयोग को जुटाने से आप वहीं पहुँच सकते हैं। मयोग जुटाने का नाम ही ऊँचरीय भाषा में वांग-माया कहा जाता है, क्यों कि माया प्राकृतिक गुणों का नाम है—उन का समुचित योग ही महाभाया कहलाता। यह हुआ दूसरा नियम, जिसे ध्यान में रखना चाहिये।

भौतिक शक्ति में आप का विज्ञान है। वैज्ञानिक आविष्कारों के कारण आप में यह विज्ञान भी तो उठा है कि भूत के सूक्ष्मांश या सागर में शक्ति की अविकृता प्रकट हो जाती है। आप यह भी जानते हैं कि वैज्ञानिक आविष्कारों का अन्त नहीं हुआ। न जाने अभी कितने ही और आविष्कार अधिक-में-अविज्ञ सूक्ष्मांश को टँडने के लिये होंगे। जब अभी भी अबूरे विज्ञान ने यह मिद्ध कर दिया कि भौतिक अणुओं में वह महान् शक्ति है कि वह पहाड़ों को फोड़ सकती है, सैकड़ों मील तक की भूमि को गन कर सकती है, कई मील के तालावों के पानी को पूर सकती है, इत्यादि, तब क्या यह सम्भव नहीं कि अणु-अणु में स्थित उन से कई गुनी सूक्ष्म महीन शक्ति हिमालय को भी उखाड़ दे, या पेसीफिक सागर को ही सुखा दे। अभी तो विज्ञान उस महान् सर्व-व्यापक शक्ति के इतर-उच्च के कणाणों को ही जान सकता है। यह हुई ध्यान देने योग्य तीसरी बात।

अब लोजिये चौथी बात। विस्तार अधिक न बढ़े, इस दृष्टि से पृथ्वी, जल वायु और जग्नि की बात को छोड़ कर हम एकदम पाँचवें भौतिक तत्त्व, आकाश पर आ जाते हैं। यदि आप में पूछा जाय कि सब में सूक्ष्म भौतिक तत्त्व कौन-सा है, तो आप कहेंगे आकाश। वह कहाँ है? तो आप का उत्तर होगा कि वह अपनी नूक्षमता के कारण सर्वत्र व्याप्त है। दृढ़, द्रव्य, वायु रूपी सभी पदार्थों के भीतर-बाहर वह व्यापक है। क्या हर पदार्थ में प्रविष्ट रहने में उस की समता और एकता में कोई अन्तर आ जाता है? आप कहेंगे—नहीं।

अब यदि कोई पूछे कि क्या इन पंच महाभूता में से कोई भी भूत, मन, बुद्धि या

अहंकार मे प्रवेश कर पाता है ? उत्तर मिलेगा—नहीं। क्यों ? इसलिये कि भूतो का कार्य भौतिक क्षेत्र मे ही हो सकता है, क्यों कि वे स्थूल है। वे अपनी स्थूलता के कारण मन-बुद्धि-अहंकार वाले सूक्ष्म क्षेत्र मे, जिसे मानसिक क्षेत्र भी कहते है, प्रवेश कर ही नहीं पाते, क्यों कि यह एक स्वाभाविक स्वय-सिद्ध नियम है कि स्थूल सूक्ष्म मे नहीं घँस सकता। तब फिर क्या मन-बुद्धि-अहंकार भी पचभूतो वाले स्थूल क्षेत्र मे नहीं जा सकते ? उत्तर होगा, जा सकते हैं, क्यों कि वे महीन है, सूक्ष्म है।

अब यदि आप से पूछा जाय कि जिस प्रकार भौतिक अण्वांश अथवा भौतिक सूक्ष्मता या सार (essence) मे भूतो से अधिक शक्ति और व्यापकता विद्यमान रहती है, उसी प्रकार क्या मानसिक तत्त्वों का सार या सूक्ष्मता उन तत्त्वों से अधिक शक्तिवान और व्यापक नहीं हो सकता ? यदि आप विज्ञान को मानते है, यदि आप विवेकशील है, तो आप को 'हाँ' कहना ही पड़ेगा। इस सार को आप चाहे आत्मा कहिए, रूह कहिए, सोल (Soul) कहिए, ईश्वर कहिए, सत्य (Truth) कहिए, और चाहे जो कहिए, उस मे हमे कोई बाधा नहीं है। प्रश्न केवल यह है कि क्या यह वैज्ञानिक सत्य नहीं हो सकता कि यह सार सर्वत्र व्यापक और सर्व शक्तिमान माना जा सकता है अथवा माना जाना चाहिये। इस बात के मान लेने पर यह आप-ही-आप मिट्ट हो जाता है कि उपयुक्त संयोग जुटा लेने पर आत्मा, सोल, या रूह नाम का सार (essence) न केवल भौतिक क्षेत्र के विशाल हिमालय को उखाड़ कर फेंक सकता है, बल्कि मानसिक क्षेत्र के मन-बुद्धि-अहंकारमय दुर्भावनाओं को भी क्षण-भर मे पिघला सकता है।

सत्याग्रह का सारांश

यह हुआ सत्याग्रह-विषयक संक्षिप्त विवरण, जो इस छोटी-सी पुस्तक के लिहाज से काफी है। सत्य सृष्टि का अमृत-विन्दु है। इस अमृत विन्दु को प्राप्त करने के लिए गांधी-मत एक पपीहे की लम्बी पुकार है, जिस से चौबीसो घंटे 'सत्याग्रह' 'सत्याग्रह' की ध्वनि निकलती रहती है। सत्य का ग्रहण करना, उस ध्वनि का अभिप्राय है। वही उस की प्रेम-वश प्राणान्त तक टेक है—आदर्श है। उस मे 'आग्रह' का अर्थ हठ नहीं, क्यों कि हठ के साथ हिंसा की भावना रहती है, जिस के कारण वह सत्याग्रह न बन कर दुराग्रह बन जाता है, जिसे गांधी-मत के उद्दिष्ट मे कहीं भी स्थान नहीं दिया गया है। सत्य-ग्रहण गांधी की कोई नई खोज नहीं है। उस के लिये पूर्व-पुरुष भी पुकार लगाते रहे हैं। गांधी ने केवल उसे व्यक्तित्व के रूप से निकाल कर अत्यन्त व्यापक बना दिया है। अब वह समाज के हर क्षेत्र मे सामूहिक रूप से कार्यान्वित होने लगा है। यद्यपि पृथ्वी के प्राय सभी खण्डों मे

उस की चर्चा फैल रही है, जो हर कानि में ठाट-मोटे जान-बुझके उस के प्रयोग होते हुए सुनाई भी पडा करते हैं, तथापि अभी तक उनका प्रयोग, रसायनिक और सुचारु रूप में केवल दक्षिण अफ्रीका और हिन्दुस्थान में ही हुआ है, और वह भी केवल देश के अन्दर होने वाले अमत्य को मिटाने के लिये। एक देश ने दूसरे देश के अमत्य व्यवहार का निराकरण करने के लिये अभी तक कोई मत्याग्रह का प्रयोग नहीं किया है, इसलिए अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में उन का प्रचार अन्यथा ही समझना चाहिये, हालांकि गांधीजी ने उन सम्भावित दुःख का एक शब्दिक नामा इस प्रकार सींच कर जम्हा पेग कर दिया है कि जब समस्त फौज किसी देश के दरवाजे पर आ डटे वे मत्याग्रही उन के बीच अपना यह अहिंसात्मक कर्तव्य निवाहता रहे, जिन के विषय में हम पहले कह चुके हैं।

गान्धी-मत में हिंसात्मक मत्याग्रह उर्जनीय है, क्यों कि गान्धीजी मत्य को—नैतिकता के दायरे के परे—आध्यात्मिक क्षेत्र का तत्त्व मानते हैं। अपने मत्याग्रही युद्ध में वे अहिंसात्मक साधना का ही प्रयोग करना-बनाना चाहते हैं। इसी कारण वे हर मत्याग्रही सैनिक को पर्याप्त रूप में नियमित होने के लिये कहते हैं। उन का कहना है कि मत्य-ग्रहण का एक मुख्य उपाय यह है कि अमत्य का माय छोड़ा जाय, क्या कि हमारा जीवन प्रायः अमत्य से घिरा रहता है। अमत्य के माय को छोड़ने की क्रिया का नाम उन्होंने 'अहिंसात्मक जनहत्या' रखा है। यह अहिंसात्मक जनहत्या परिस्थितियों के अनुसार विभिन्न प्रकार का हो सकता है। परन्तु गांधीजी के समय में केवल उन्हीं का प्रयोग किया गया है, जिन का उल्लेख हम ने अभी ऊपर किया है, अर्थात् दुर्गन्ना-भग, बहिष्कार, हड़ताल, पिकेटिंग, उपवास, और यदि हृदय में मृत्यु का भय न निकला हो तथा आत्म-सम्मान को रक्षा करना हो, तो म्यान ही त्याग कर देना उचित होता है। इन प्रयोगों का करना तभी सम्भव हो सकता है, जब जिज्ञानु श्रद्धावान हो गया हो। श्रद्धावान ही कर्तव्य-पथाख्य होकर अनुभूति-राशि को प्राप्त कर अटल विश्वासी बन सकता है, इसलिए साक्षात्कारी अनुभवशीली की कही हुई बातों को व तर्कों पर मनन करते हुए प्रथम श्रद्धावान बना, और फिर उसे अनुभूतियों पर आधारित कर के अटल बना लो।

(११)

मार्क्स और गाँधी की आर्थिक योजनाएँ

(अ) भाग

मार्क्स की आर्थिक योजनाएँ

अभी तक, सब पूछा जाय तो, मार्क्स और गांधी के उन सिद्धान्तों का ही उल्लेख किया गया है, जिनके आधार पर उन्होंने अपने-अपने मन्तव्यानुसार मनुष्य-समाज का व्यावहारिक ढाँचा खड़ा करना चाहा था। चूँकि इस अध्याय में हमें उन के इन व्यावहारिक ढाँचों की ही छान-बीन करना है, इसलिए उन में प्रवेश करने के पूर्व हमें उन सिद्धान्तों के विषय में अपनी स्मृति एक बार फिर ताज़ी कर लेना चाहिए, ताकि छानबीन करने में भूल-चूक होने की सम्भावना न रहने पावे। पहले मार्क्स की ही बात को ले लीजिये।

मार्क्सवाद के आधारभूत सिद्धान्तों का पुनः स्मरण

समाज-सुख-भावना से प्रेरित मार्क्स मर्वागी समाज का सशोधक था। कई लोग यह समझा करते हैं कि मार्क्स केवल आर्थिक अंग का सशोधन करना चाहता था, परन्तु ऐसा समझना भूल है, हालाँकि यह सत्य है कि उसने अपने कार्यक्रम में आर्थिक-सशोधन को सर्वप्रथम और सर्वप्रधान स्थान दे रखा था। इसीलिए मार्क्सवाद अर्थ-प्रधान कहा जाता है। मार्क्स का अर्थ-शास्त्रीय लक्ष्य समाज के हर व्यावहारिक पहलू के इतिहास से सम्बन्धित था। यह लक्ष्य केवल इतना ही नहीं था कि मनुष्य कला-प्रेमी बना हुआ घटनाओं और तथ्यों को ताकता रहे, बल्कि यह था कि वह वैज्ञानिक मार्ग का आश्रय लेकर समाजोत्थान का निर्माण करे। अतः मार्क्स का सबसे पहला सिद्धान्त यह हुआ कि समाज-सुख-स्थापन प्रधानतः अर्थ-क्षेत्र-सशोधन पर निर्भर है। उस का दूसरा सिद्धान्त यह है कि व्यापक और अटूट ऐतिहासिक अध्ययन से यह प्रकट होता है कि प्राकृतिक और सामाजिक गति ऊर्ध्व-चक्राकार चला करती है। यह मार्क्स का प्रसिद्ध डायलेक्टिक सिद्धान्त है, जिसे द्वातात्मक भौतिक सिद्धान्त भी कहते हैं, क्योंकि उस के द्वारा मथन कर के द्विवर्गीय संघर्ष का तत्त्व मार्क्स ने

निकाला है। इस सिद्धान्त का तर्क यह है कि प्राकृतिक और सामाजिक घटनाओं में तीन बातें दिखाई देती हैं। एक क्रिया (action or thesis), दूसरी उसकी विरोधी क्रिया अर्थात् प्रतिक्रिया (reaction or anti-thesis), और तीसरी इन दोनों का योगफल या विलीनीकरण (fruition absorption or synthesis) यह ऐतिहासिक तर्क हेगल आदि का भी था, परन्तु मार्क्स ने उसे पहले से अधिक विशिष्ट बना दिया है। यदि यह कहा जाय कि मार्क्स की यह डायलेक्टिक्स ही मार्क्सवाद की घुरी है, तो अतिशयोक्ति नहीं होगी। इसी द्विधात्मक सघर्ष का अध्ययन करते समय मार्क्स ने निम्न सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया, बल्कि इन्हे उक्त डायलेक्टिक सिद्धांत के उप-सिद्धांत ही कहना उपयुक्त होगा। वे ये हैं—

(क) भौतिक इतिहास भविष्य-प्रदर्शन-कारी होता है, न कि केवल भूतकाल का प्रदर्शक, जैसा लोग बहुधा कहा करते हैं। दूसरे शब्दों में, मार्क्स का कहना है कि ऐतिहासिक भौतिकवाद केवल इतना ही नहीं बताता कि हम क्या हैं, बल्कि उस गति का भी प्रदर्शक होता है, जिस में से गुजरते हुए हम अन्य दूसरे रूप में परिवर्तित होने के लिए जा रहे हैं। मार्क्स के इस सिद्धान्त के अनुसार समाज गतिमान है न कि स्थिर, जिसे अंग्रेजी में कहा है— a doctrine of “not of being but of becoming” ‘Being’ और ‘Becoming’ में जो भेद है, वह मार्क्स के निम्न कथन से स्पष्ट हो जाता है। जब श्रमिक कोई वस्तु अपने श्रम के द्वारा तैयार कर लेता है, तब मार्क्स का कहना है—“श्रमिक में जो गति प्रतीत होती थी, वही अब तैयार की हुई वस्तु में स्थगित रूप में प्रतीत हो रही है, मानो चलित (becoming) के स्थान में स्थगित (being) हो गई हो।” यही बात मार्क्स ने दूसरे शब्दों में और अधिक स्पष्ट की है। उन्होंने कहा है कि “श्रम की गति की दौड़ में श्रम, बनती हुई (becoming) स्थिति से बनी (being) स्थिति तक लगातार गुजरता रहता है— गतिमान रूप से कुछ ऐसी वस्तु में बदलता रहता है, जो पदार्थ (matter) के रूप में होती जाती है।”^१

१ “That which in the labourer appeared as movement now appears in the product in a resting phase, as ‘being’ instead of ‘becoming’ Capital, BK 1, p 173

२ “During the labour-process, labour is continually passing from a state of becoming into a state of being, is changing from a mode of motion into something that is objectified as matter” (Capital, BK I, p 183

(ख) जीवन-भरण का योग—ऐतिहासिक भौतिकवाद यह भी बताता है कि एक तथ्य अपनी उन्नति करते-करते अपनी कन्न भी अपने-आप खोदता जाता है। यही नियम सामाजिक वर्गों, पद्धतियों या उत्पादन की शक्तियों के लिए लागू रहता है। इसी नियम के शिकार आज पूँजीपति भी हो रहे हैं। उन्होंने अपने-आप मरने का रास्ता निकाल लिया है। वे श्रमिकों की सहायता से और उन्हीं के सहयोग में विशाल-विशाल औद्योगिक और व्यवसायी संस्थाओं के मालिक बन बैठे। परिणाम यह हुआ कि श्रमिकों का संगठन उन के विरुद्ध उठा और अब वह संगठन इतना बढ गया है कि अंत में वह पूँजीपतित्व को ही हडप जायगा। गरञ्च यह कि जिस प्रकार पूँजीपतित्व में सामन्त-प्रथा विलीन हो चुकी थी, उसी प्रकार अब श्रमिकों में पूँजीपतियों का भी विलीनीकरण हो जाना निश्चित है।

(ग) उन्नति-मार्ग अनन्त है—(Negation of negation) अर्थात् प्रतिक्रिया की प्रतिक्रिया) —गणित-शास्त्र का यह सर्वमान्य नियम है कि दो ऋण मिलने से एक धन बन जाता है। ऐतिहासिक भौतिकता में भी यही नियम मार्क्स ने कार्यान्वित देखा। समाज में जब किसी पद्धति के विरुद्ध दूसरी प्रतिक्रियात्मक पद्धति उस का विनाश करने के हेतु उठती है, तब इस प्रतिक्रियात्मक शक्ति के विरुद्ध दूसरी ऐसी शक्ति भी उठती आती है, जिस से उन दोनों में संघर्ष उठ खड़ा होता है, ताकि स्तब्धता न आने पाये। इसी को 'प्रतिक्रिया की प्रतिक्रिया' अथवा 'नकार का नकार' कहते हैं। गरञ्च यह है कि उन्नति का मार्ग अनन्त है।

अर्थशास्त्र और डायलेक्टिक्स का सम्बन्ध —

अभी तक का इतिहास यह सिद्ध करता आ रहा है कि यह द्विवर्गीय संघर्ष सम्पूर्ण और दरिद्रों—पनी और गरीबों—का संघर्ष रहा है। हर क्षेत्र में धनवानों का बोलबाला और गरीबों का गला घोंटा जाना पाया जाता है। अर्थ-क्षेत्र में शोषण, राज्य-क्षेत्र में अन्याय, और समाज-क्षेत्र में अपमान ही मानो गरीबों की भोग-सामग्री बन गई है। मार्क्स इस इतिहास को पलट देना चाहता है। वह चाहता है कि वर्ग ही न रहे—समाज एकमय बन जाय, तो शोषण, अन्याय, अपमान का बखेडा ही मिट जाये। अर्थ-क्षेत्र में शोषण किस ढंग से किया जाता है और उस का निराकरण किस विधि से हो इसी की खोज करने के लिए मार्क्स को अर्थशास्त्रीय क्षेत्र में उतरना पडा, ताकि विष-मूल ही खोद कर वहाया जा सके।

सच पूछा जाय, तो मार्क्स की दृष्टि में अर्थशास्त्र डायलेक्टिक्स का ही एक अंग है। अमुक काल में अमुक समाज की गति की उत्पत्ति, वृद्धि और ह्रास का निरीक्षण करना मार्क्स की डायलेक्टिक्स-विधि है, यह हम देख ही चुके हैं, अतः उसके

आर्थिक सिद्धान्त के विषय में भी यही कहा जाना उपयुक्त है, जैसा कि लेनिन ने यह कह कर व्यक्त किया है कि “किन्नी इतिहास-प्रसिद्ध समाज के उत्पादन के सम्बन्धों का—उन की व्युत्पत्ति, वृद्धि और ह्रास का निरीक्षण करना ही मार्क्स का अर्थशास्त्रीय मिश्रण है।” मार्क्स ने स्वयं अपने प्रसिद्ध अर्थशास्त्रीय ग्रन्थ, ‘डाम केपिटल’ (‘Capital’) की भूमिका में लिखा है कि “इस पुस्तक का अंतिम ध्येय है, वर्तमान समाज के आर्थिक नियम की गति का स्पष्टीकरण करना।” इसीलिए हम देखते हैं कि मार्क्स ने इतिहास-समुद्र का मथन किया और बुर्जुआ-वर्ग (पूंजीपतियों) की व्युत्पत्ति ढूँढी तथा यह भी बताया कि वह किस क्रम में वृद्धि करना गया। उस की वृद्धि के साथ-ही-साथ उत्पादन के साधन अर्थात् पूंजी की भी वृद्धि होती गई, अथवा यह कहिये कि ज्यों-ज्यों नवीन आविष्कार होने के कारण उत्पादन के नये-नये साधन अर्थ-क्षेत्र में उपयोग में लाये जाने लगे, त्यों-त्यों पूंजीपतियों का साम्राज्य फैलता गया। इस वृद्धि के समय पूंजीपतियों की बड़ी-बड़ी औद्योगिक और व्यावसायिक समस्याओं का उद्भव होता गया, जिन का संचालन श्रमिकों के हाथ में रहना स्वाभाविक था। वस्त्र-उत्पादक मिलों, रेल-व्यवस्थाओं, नाविक-सत्थाओं, कोयला-मैंगनीज-मिट्टी का तेल-लोहा आदि खनिज सम्बन्धी उद्योगों, स्टील आदि के नाना प्रकार के विनाल कारखानों आदि का स्मरण कीजिये, तो आप को सहज ही उन में काम करने वाले कच्चे श्रमिकों की याद हो उठेगी, और यह भी ध्यान में आ जायेगा कि वे लोग किस प्रकार से धीरे-धीरे संगठित होते गये। उनका यह संगठन अपनी बेहतरी की सम्मुख रख कर अपने मालिक पूंजीपतियों के विरुद्ध हो उठा और बढ़ा। वह स्थानीय लघु-लघु रूपों से अब इतना बृहत् जगत्-व्याप्त होता जा रहा है कि जिस प्रकार पूंजीपतियों का वर्ग सामूहिक रूप से सारे समार में अपनी सत्ता फैलाने में लगा था, उसी प्रकार वह भी उन की उस सत्ता को नष्ट करने के लिए सर्वदेशीय होता हुआ बढ़ता जा रहा है। इस तरह मार्क्स ने यह मिश्रण किया कि पूंजीपतित्व तो अपने-आप ही उन्हीं श्रमिकों के द्वारा खतम होने वाला है, जिन के शोषण से वह काफी मुटा गया है। ध्यान से देखिये तो यह सिद्धान्त कुछ नवीन नहीं है, क्योंकि सृष्टि के त्रि-क्रियात्मक चक्र का ज्ञान लोगों को बहुत पहले से है, जैसा कि जन्म-जीवन-मरण, उत्पत्ति-स्थिति-लय, आदि-मध्य-अंत, और यदि धार्मिक भाषा से चिह्न न हो, तो ब्रह्मा-विष्णु-महेश आदि शब्दों के प्रचार से ही विदित है। गीता में भी कृष्ण ने अर्जुन से यही कहा था कि ‘तू चाहे लड़ या न लड़ ये तो अपने-आप ही काल-वश मर जाने वाले हैं।’ हाँ, प्रकृति के इस

व्यापक नियम को मार्क्स ने मनुष्य-समाज के एक विशिष्ट क्षेत्र में भी लागू हुआ पाया और उसे विशिष्ट रूप से ही ऐतिहासिक प्रमाणों से सिद्ध कर दिखाया है। इस बात का प्रतिपादन मार्क्स ने सो-सवा-सौ वर्ष पहले किया था, जब कि श्रम-संगठन की लहर इतनी जगत्-व्याप्त नहीं थी, जितनी आज हमें दिखाई दे रही है। श्रम-संगठन की इधर-उधर उठती हुई नन्ही-नन्ही लहरों के बीच, जिस दृढ़ता के साथ मार्क्स ने उक्त सिद्धान्त को जन-साधारण के सम्मुख रखा था, वह निस्संदेह सराहनीय है, भले ही आज इतने काल के बाद हम यह कहने लग जायें कि उस में कोई नवीनता नहीं है।

मार्क्स का अर्थशास्त्रीय ग्रंथ 'डास केपिटल' (Das Kapital)

यह तो हुआ मार्क्स का अर्थशास्त्रीय वह सिद्धान्त, जो समाज के सर्व क्षेत्रों में व्याप्त है। अब हमें लेना है उसका 'अतिरिक्त मूल्य' (Surplus value) वाला सिद्धान्त, जो केवल अर्थ-क्षेत्र में व्याप्त है। पूँजीपतियों द्वारा इस अतिरिक्त मूल्य का हड़प कर जाना ही शोषण का कारण है। मार्क्स की रयाति की दृष्टि से यह सिद्धान्त डायलेक्टिक्स के सिद्धांत से किसी प्रकार कम महत्त्व का नहीं है। इस 'अतिरिक्त-मूल्य' का ठोक-ठोक अर्थ जान सकने के पहले, हमें 'मूल्य' (value) का अर्थ जानना चाहिये, जो मार्क्स ने निश्चित किया है।

'मूल्य' 'अतिरिक्त मूल्य' आदि अर्थशास्त्रीय बातों का विवरण मार्क्स ने अपने प्रसिद्ध ग्रंथ 'डास केपिटल' में दिया है। 'डास केपिटल' का प्रथम खंड मार्क्स के जीवन काल में ही निकल चुका था। उसके खंड २ और ३ उस की मृत्यु के पश्चात् उस की लेख-सामग्री को एकत्रित कर प्रकाशित किये गये, परंतु 'केपिटल' के प्रथम खंड ही में उस के मूल सिद्धान्तों का निचोड़ है।

मार्क्स के लेख बहुधा बड़े क्लिष्ट और निगूढ़ समझे जाते हैं, जैसा कि जी० डी० एच० कोल ने एड्विन और पॉल द्वारा 'डास केपिटल' के अंग्रेजी अनुवाद की भूमिका में लिखा है। उन्होंने लिखा है कि "कार्ल-मार्क्स की 'केपिटल' पुस्तक का पढ़ना कोई सहज बात नहीं है। एक तो वह खुद ही कठिन है, क्योंकि उस का विषय ही अत्यंत कठिन और निगूढ़ है, और दूसरे इसलिये और भी कठिन है कि उसकी शैली से यह सिद्ध होता है कि उसे पूर्ण रूप से समझने के लिये पाठक को तत्कालीन अर्थ-शास्त्रीय सिद्धान्तों एवं तात्त्विक विचारधाराओं का ज्ञान होना आवश्यक है। कार्ल-मार्क्स का मन बड़ा आलोचनात्मक और आन्वैक्षिक (abstract) था। उस का हमेशा दृढ़ निश्चय रहता था बाह्य रूपों के अंदर घुसने का—मर्म भेद वताने का।"

यह तो कोई भी कहेगा कि किनी शान्तीय बात को समझने के लिये जिज्ञासु को अधिकारी होना चाहिये, और अधिकारी होने का एक आवश्यक उद्घाण यह है कि उसे तत्समय प्रचलित विचार-धाराओं का भी थोड़ा-बहुत ज्ञान हो। जन-मायारण में शास्त्रीय मिद्धान्तों, तत्त्वों और जालोचनाओं को भली-भाँति समझने की क्षमता न हो, तो कोई आश्चर्यजनक बात नहीं है, इनलिये जिने अर्थशास्त्र का कुछ भी ज्ञान न हो, उसे मार्क्स की 'डाम कैपिटल' को एकाएक समझना अवश्य ही कठिन होना चाहिये, क्योंकि उस में अर्थशास्त्रीय तथ्यों तथा दृष्टान्तों के अनिरिक्त मर्म-भेदी भाषा में तात्त्विक निदानों और आलोचनाओं का आधिक्य है। प्रथम पुस्तक के प्रथम अध्याय में, जिस में 'वस्तुओं और द्रव्य' (commodities and money) के विषय का विवरण है, पाठक के सोचने-समझने की काफी सामग्री है। 'उत्तमे 'वैल्यू' (Value)) शब्द की व्याख्याएँ दी हैं, जब तक पाठक इन भेदमयी व्याख्याओं को ठीक-ठाक स्मरण न करेंगे, तब तक उन्हें मार्क्स के अर्थशास्त्रीय मिद्धान्त को समझने में घपला कर बैठने की सम्भावना बनी ही रहेगी। 'वैल्यू' शब्द ही क्या, और भी कुछ शब्द ऐसे हैं, जिन का अर्थ नहीं प्रकार में जानने के लिये पाठक को दगा-देग-काल को नहीं भुलाना चाहिये। उदाहरणार्थ—शिल्प (Manufacture) और शिल्पज्ञ (manufacturer) का ही लीजिये। गिल्ड-काल (guild-period) का शिल्प या शिल्पज्ञ श्रम-विभाग-काल के या आधुनिक काल के शिल्प और शिल्पज्ञ में भिन्न भाव-वाची होना ही चाहिये, क्योंकि समाज आगे बढ़ रहा है—स्थिर नहीं है। एक बात तो सब में पहले यही मुख्य है कि भाव-प्रदर्शन के हेतु वाणी अथवा भाषा बहुधा पगु बनी ही रहती है। यह कठिनता हर शास्त्र-कार को महसूस होती है। मार्क्स ने स्वयं इस कठिनता का अनुभव किया। उसने 'कैपिटल' (प्रथम खंड) के एक फुट नोट में यह स्वीकार करते हुए कि उस ने 'आवश्यक श्रम-काल' (necessary labour time) पद का प्रयोग कहीं सर्व-सामान्य भाव और कहीं विनिष्ट-क्षेत्रीय स्वीकृत भाव-प्रदर्शन के लिये किया है, यह स्पष्ट कहा है कि "शास्त्रीय शब्द या पदों का भिन्न-भिन्न अर्थों में उपयोग करना गलत मार्ग पर ले जाने वाली चीज होती है, परंतु ऐसा कोई विज्ञान-शास्त्र है ही नहीं, जो इस बात में पूरी तरह में बरी हो सकता हो।" यही कठिनाई उक्त पुस्तक के पृ० ३२ में भी प्रदर्शित होती है। इसी कारण, हमें प्रतीत होता है, मार्क्स ने अर्थ-

४ Eden and Paul's Translation of Das Kapital p 213

५ " following the usual custom, I described a commodity as use-value and exchange value Strictly speaking, this

शास्त्रीय शब्दों को शब्द-जजीरो से नहीं जकड़ा या किसी परिभाषा के रूप में सीमाबद्ध नहीं किया। उन की केवल व्याख्या की है, और आवश्यक विवरण भी उन का दिया है। जब स्वयं लेखक या वक्ता को यह कठिनता रहती है तो पाठक या श्रोता को यह बात और भी कठिन हो, तो इस में क्या आश्चर्य? जब पाठक और श्रोता उस मूल भाषा से अनभिज्ञ रहते हैं, जिस में लेखक ने लिखा हो अथवा वक्ता ने वक्तव्य दिया हो और फलतः उस के अनुवाद पर निर्भर रहते हों, तब तो पूर्वोक्त कठिनता का कोई पार नहीं रहता। जब मूल भाषा ही भाव को नहीं पकड़ पाती, तब उस की नकल—उसका अनुवाद—पकड़ने में और भी अधिक असमर्थ रहे, तो कोई आश्चर्य की बात नहीं। माक्स ने अपने ग्रंथ जर्मन भाषा में लिखे हैं। इसलिये जो लोग जर्मन भाषा से अनभिज्ञ हैं, उन्हें माक्स के शास्त्रीय विचारों को जानने का आचार अनुवाद ही रह जाता है। इधर हिन्दुस्थान में पाठकों का एकमात्र अवलम्ब, अधिकतर, माक्स के ग्रंथों का अंग्रेजी अनुवाद ही रह जाता है। इस पुस्तक में हमें अंग्रेजी अनुवादों का ही आश्रय लेना पड़ा है। अनुवादकों को एक सब से बड़ी कठिनता यह होती है कि उन्हें मूल भाषा में प्रयुक्त वैज्ञानिक शब्दों (technical expressions) के लिये पूर्ण पर्यायवाची शब्द मुश्किल से मिलते हैं। यदि कोई पर्यायवाची शब्द ढूँढे भी जायें, तो वे बहुधा लेखक के मूल भाव तक नहीं पहुँचा पाते, इसलिये इस विचार से कि पाठकों की दृष्टि मूल भाव के अधिकतम समीप रहे, हमने आवश्यकतानुसार माक्स के वैज्ञानिक शब्दों व पदों के दोनों रूप, अंग्रेजी और हिन्दी में, दे देना उचित समझा है।

माक्स द्वारा अर्थशास्त्रीय सत्ताओं का निरूपण

वर्तमान समाज के आर्थिक नियम की गति का स्पष्टीकरण करना माक्स की 'केपिटल' पुस्तक का अंतिम ध्येय है, यह हम पहले कह आये हैं। यह वर्तमान समाज पूँजीवादी समाज ही है, अतः पाठकों को यह अवश्य ध्यान में बैठाना चाहिये कि माक्स के अर्थशास्त्रीय विचारों का निर्माण पूँजीवादी समाज (Capitalist Society) के आधार पर ही किया गया है, जो 'केपिटल' को प्रारम्भ करते समय ही उस के सर्वप्रथम वाक्य में माक्स ने स्वयं स्पष्ट कर दिया है। वह वाक्य है सम्पत्ति-विषयक। सम्पत्ति किसे कहते हैं, यही उस वाक्य में माक्स ने बताया है, जो निम्न प्रकार से दिया है—

was incorrect A commodity is use-value (or a useful object) and value " (Underlines are mine) Capital, Bk I, p 32

वैल्य (Wealth) अर्थात् सम्पत्ति—“जिन समाजों में उत्पादन की पूँजीवादी पद्धति का प्रसार रहता है, उन की सम्पत्ति का रूप-वारण “कमोडिटीज़ का असीम पुंज” होता है, जिन की तह में व्यक्तिगत कमोडिटीज़ मूलभूत होकर रहती हैं।” हिन्दी भाषा की दृष्टि से ‘पूँजी’ हमारी समझ में, “पुञ्ज” का ही अपभ्रंश प्रतीत होता है। चूँकि ‘कमोडिटी’ ही सामाजिक सम्पत्ति का आधार-भूत है, इसलिये मार्क्स ने ‘वैल्य’ के पश्चात् ‘कमोडिटी’ की ही व्याख्या की है।

कमोडिटी (Commodity) —कमोडिटी का अर्थ नाधारणत वस्तु या पदार्थ किया जाता है, परन्तु मार्क्स ने कमोडिटी को वस्तु से कुछ भिन्न लक्षण वाली कहा है। वस्तुएँ केवल ‘यूज-वैल्यू’ (Use-value) रहती हैं, और कमोडिटी में ‘यूज-वैल्यू’ और ‘वैल्यू’ (value) दोनों रहती हैं। इसलिये अब हमें ‘यूज-वैल्यू’ और ‘वैल्यू’ का अर्थ समझना आवश्यक हो जाता है।

‘यूज-वैल्यू’ (Use-value) अर्थात् उपयोग-मूल्य—

जिसे दूसरे अर्थशास्त्रियों ने ‘यूटिलिटी’ (utility), अर्थात्—‘उपयोगिता’ कहा है, उसी का निर्देश मार्क्स ने ‘यूज-वैल्यू’ (उपयोग-मूल्य) कहकर किया है।^६ इस यूज-वैल्यू का विशेष रूप से स्पष्टीकरण कर लेना चाहिये। दृष्टांत से सिद्धांत जल्दी समझ में आ जाते हैं, इसलिये यह दृष्टांत लीजिये। ‘अ’ नाम का कृषक अपने हाथ ही में सब काम कर लेता है। उसे खेत जोतने के लिये हल का फार (फुग) चाहिये। इसके लिये उस ने लोहे का एक टुकड़ा जोड़ा, क्योंकि लोहे में जमीन चीरने का स्वाभाविक या आंतरिक गुण मुपुष्ट रूप से विद्यमान है, जो लकड़ी आदि अन्य पदार्थों में नहीं है। वस्तु के इन आंतरिक मुपुष्ट गुणों को मार्क्स ने ‘यूज-वैल्यू’ (उपयोग-मूल्य) कहा है। अब आगे बढ़िये। ‘अ’ ने श्रम किया और उस के द्वारा वह उसे खदान में जोद कर लाया, फिर तपा कर उसे शुद्ध किया, तथा घनों से ठोक-रोट कर काम में लाने योग्य बनाया और फिर उसे हल में लगा कर जमीन जोतो। गरज यह कि लोहे के मुपुष्ट गुण या मूल्य को काम लायक बनाने के लिये

६ The wealth of societies in which the capitalist method of production prevails, takes the form of ‘an immense accumulation of commodities, where in, individual commodities are the elementary units, (Capital, Bk I, p 1)

७ “The utility of a thing makes it a use-value” (Karl Marx, p 31)

श्रम को नाना प्रकार के रूप धारण करना पड़े, जिस में समय भी बहुत लगा। जब किसी वस्तु के स्वाभाविक सुपुप्त गुण का उपयोग अपने श्रम में जगा कर अपनी ही आवश्यकता पूरी करने के लिये किया जाता है, तब भी वह, मार्क्स के कथनानुसार, उस वस्तु का 'यूज-वैल्यू' (उपयोग-मूल्य) कहा जाता है।^८ अब यदि 'अ' अपने परिश्रम के द्वारा लोहे के फार को तैयार करके किसी दूसरे को उसे मुफ्त में, दान में, अथवा और किसी कारण-वश उस के बदले में, बिना कुछ पाये दे दे, तो क्या वह वस्तु 'कमोडिटी' कहायेगी? नहीं। तब आप कहेंगे कि मार्क्स ने यह क्यों कहा है कि "कमोडिटीज के उत्पादन के लिये न केवल 'यूज-वैल्यू' ही तैयार की जाय, बल्कि दूसरों के लिये भी 'यूज-वैल्यू'—सामाजिक यूज-वैल्यू—तैयार की जानी चाहिये।"^९ मार्क्स के इस वाक्य से यह अर्थ तो नहीं निकलता, जैसा कि आप कहते हैं, फिर भी देशक, कई लोगों के मन में ऐसी ही शकाएँ उठी थीं, जिन का मार्क्स के चिर साथी फ्रेडरिक एंगल्स ने बाद में यह कह कर स्पष्टीकरण किया कि "कमोडिटी होने के लिये यह आवश्यक है कि उत्पाद्य पदार्थ विनिमय (exchange) के द्वारा ऐसे दूसरे मनुष्य के हाथ में पहुँचे, जिसे उस की चाह हो।"^{१०}

वैल्यू (Value)—पूर्वोक्त विवरण से हम जान गये कि वस्तु में यूज-वैल्यू (उपयोग-मूल्य अर्थात् उपयोगिता) चार प्रकार से प्रतीत होती है—(१) स्वाभाविक सुपुप्त रूप में, (२) मानुषिक श्रम द्वारा स्वकीय चाह-पूर्ति के लिये सुपुप्त रूप को जाग्रत कर लेना अथवा कार्य-रूप में परिणत कर लेना, (३) स्वकीय श्रम द्वारा जाग्रत की हुई यूज-वैल्यू वाली वस्तु को समाज में किसी दूसरे को मुफ्त में इस्तेमाल करने के लिये दे देना, और (४) न० ३ में बताई हुई वस्तु को विनिमय के द्वारा बदला-बदली करके किसी ऐसे मनुष्य को देना, जिसको उसे प्राप्त करने की चाह हो। इन विभागों से ज्ञात हो गया कि 'कमोडिटी' वह वस्तु है, जिसकी

८ "One who satisfies his wants with the produce of his own labour, makes a use-value but does not make a commodity" Capital, Bk I, p 9

९ "To produce commodities he must produce not use-values merely, but use-values for other's social use values" Capital, Bk I, p 9

१० "To become a commodity, a product must pass by way of exchange into the hands of the other person for whom it is a use-value" Capital, Bk I, p 10

सुपुप्त उपयोगिता (उपयोग-मूल्य) श्रम के द्वारा प्रकट कर ली गई हो और वह दूसरो के लिये, अर्थात् ममाज में उपयोग में लाने योग्य भी बन गई हो, तथा उस के बदले में कोई दूसरी उपयोगिता-युक्त (उपयोग-मूल्य वाली) वस्तु मिल गई हो, अथवा जी चाहे तब मिल सकती हो। गरज यह कि जब तक वस्तु विनिमय-सिद्ध नहीं होती, तब तक कमोडिटी की परिगणना में नहीं आती। विनिमय सिद्ध हो जाने पर वस्तु की यूज-वैल्यू ऐक्सचेन्ज-वैल्यू (exchange-value) अर्थात् विनिमय-मूल्य कहाने लगती है। इसी विनिमय-मूल्य को मार्क्स ने केवल 'वैल्यू' (value) अर्थात् 'मूल्य' कहा है। पाठकों को इस का सदा ध्यान रखना चाहिये।

मेगनीट्यूड आफ वैल्यू (Magnitude of Value) अर्थात् परिमाण-मूल्य—ज्यों ही हम विनिमय की चर्चा करते हैं, त्यों ही हमारे सामने यह प्रश्न उठता है कि किस वस्तु का विनिमय किस वस्तु के साथ हो सकता है, और किस हद तक? वह कौन-सा कारण है, जो विनिमय-मूल्य का निश्चय करता है? इस का सरल उत्तर यही है कि जिस पदार्थ में जितनी उपयोगिता (यूज-वैल्यूज) रहती है, उमी अनुपात से उस का विनिमय-मूल्य निश्चित होता है। फिर दूसरा प्रश्न यह उठता है कि किस पदार्थ में कितनी यूज-वैल्यूज हैं, यह कैसे जाना जाय? तब इस का उत्तर यह है कि चूंकि यूज-वैल्यूज श्रम पर आधारित रहती है, इसलिये जिस कमोडिटी का उत्पादन करने में जिनना श्रम लगा हो, वही विनिमय-मूल्य को निश्चित करता है। किस कमोडिटी में कितना—किस प्रकार का—श्रम निहित है, इस का माप कैसे किया जा सकता है, इस के विषय में अभी आगे कहेंगे। फिलहाल यह बताना जरूरी है कि चूंकि श्रम-परिमाण के अनुसार यूज-वैल्यूज का परिमाण होता है, और यूज-वैल्यूज के परिमाण के अनुपात से ऐक्सचेन्ज-वैल्यू होती है, इसलिये मार्क्स ने 'वैल्यू' अर्थात् ऐक्सचेन्ज-वैल्यू को कहीं-कहीं पर मेगनीट्यूड आफ वैल्यू (magnitudes of value) अर्थात् परिमाण-मूल्य भी कहा है। यूज-वैल्यूज की तादाद और उन के उत्पादन में खर्च किये गये श्रम का अंदाज लगाना हो, तो 'अ' नाम के एक ऐसे कृपक के सरल उदाहरण की कल्पना कीजिये, जो किमी निर्जन द्वीप में अकेला भटक पड़ा हो। वहाँ उसे अपनी सभी आवश्यकताओं की पूर्ति अपने ही श्रम में करनी पड़ती है। मानो उसे अपने भोजन के हेतु अन्न उत्पन्न करना है। उसने सबसे पहले अन्न उत्पन्न करने वाली भूमि तलाशी। फिर उसे जमीन जोतने के लिये लोहे के फार (कुश) की जरूरत हुई। तब वह खदान से कच्चा लोहा लाने के लिये गया। तत्पश्चात् उसने भट्टी बनाई और आग में उसे तपाया तथा शुद्ध किया। उस के बाद उसे ठोक-पीट कर जमीन जोतने-योग्य बनाया। कच्चे लोहे की स्थिति से लेकर फार बनते तक उत्पादन की अनेक

एकही मी दशाओ और कालो मे उन्हे बनाता है। व्यावहारिक दृष्टि मे यदि देखा जाय, तो हर मनुष्य के श्रम की उत्पादन-शक्ति एक-सी नहीं होती। वह सैकड़ो कारणो मे भिन्न-भिन्न हुआ करती है। यह क्यों ? एक ही मनुष्य, एक ही प्रकार की कमोडिटी के बनाने मे परिस्थितियों के वशीभूत होकर एक ही-या उत्पादन एकही समय मे नहीं कर पाता। माराय यह है कि कमोडिटी का मूल्य (परिमाण-मूल्य अथवा विनिमय-मूल्य) जाँकने के लिये केवल श्रम-काल अथवा श्रम-परिमाण ही कारण-भूत नहीं होता, वरन् श्रम की उत्पादन-शक्ति भी होती है।^{११}

श्रम-निरूपण (Determination of Labour)—

प्राकृतिक आधार और प्राकृतिक संयोग के अतिरिक्त श्रम ही एक मूल कारण है, जो कमोडिटी के मूल्य का निर्धारण करता है, यह हम समझ चुके हैं। श्रम ही मानो उस की अन्तरात्मा-रूप हो कर उस मे सर्वत्र व्याप्त रहता है। यह श्रम-राशि उस मे दो प्रकार मे विद्यमान रहती है। एक गुणभेद से (qualitatively), और दूसरी सख्या या परिमाण-भेद से (quantitatively)। जिस श्रम के द्वारा कमोडिटी मे यूज-वेल्यूज (उपयोगिता) तैयार की जाती है, वह गुणवाची श्रम होता है, और इसलिये उसे उपयोगी-श्रम (useful labour) कहते हैं। इसी उपयोगी श्रम को दूसरे शब्दों मे श्रम की उत्पादन-शक्ति (productivity of labour) भी कहा जाता है, परन्तु जब हम यह खयाल करते हैं कि एक ही कमोडिटी मे अनेक यूज-वेल्यूज होती है, अर्थात् वह अनेक यूज-वेल्यूज का समुच्चय-रूप है, तो हमें यह समझने मे कोई कठिनाता नहीं रहती कि वह अनेक श्रमों का, अर्थात् श्रम-समुच्चय का फल-स्वरूप है। यह हुआ श्रम का मन्था-वाची अथवा परिणाम रूप, जिसे हमने अभी पूर्व मे घनीभूत श्रम-काल (Congealed Labour Time) कहा था।

अब प्रश्न यह उठता है कि कमोडिटी की इस श्रम-रूप अन्तरात्मा का माप कैसे किया जाय ? उस मे इस अन्तर्निहित श्रम का माप करना तो असम्भव-सा प्रतीत होता है। इस प्रश्न मे यद्यपि जोर है, तथापि वह बिना समाधान के नहीं है। आपने यह तो कई बार पढ़ा-सुना होगा कि अयुक्त मशीन का एजिन अमुक हार्स-पावर (horse power) का—यानी पच्चीस हार्स-पावर, या सौ हार्स-पावर

१२ “Thus the magnitude of value of a commodity varies directly as the amount, and inversely, as the productivity of the labour embodied in it (Capital, Bk I, p 9)

इत्यादि का—है। इस का तात्पर्य यह होता है कि जब हम किसी ऐजिन की कार्य-शक्ति का वर्णन करना चाहते हैं, तब उस की तुलना हार्स (horse) अर्थात् घोड़े की शक्ति से कर के बताने लगते हैं, परन्तु घोड़े छोटे-मोटे अनेक प्रकार के होते हैं। दशा-देश-काल के अनुसार उन सब की शक्ति एक सी नहीं होती, और वह शक्ति यथार्थतः व्यावहारिक रूप से इस प्रकार नापी भी नहीं जा सकती, जो सर्वत्र एक-सी बनी रहे। तब वैज्ञानिकों ने एक सामान्य (average) घोड़े की कल्पना की, और उस सामान्य घोड़े में स्थित सामान्य शक्ति भी कूत ली गई। इस सामान्य घोड़े को सामान्य शक्ति को उन्होंने शक्ति-नाप का एक इकाई या मूलाक (unit) बना लिया। इसी मूलाक के आधार को लेकर मशीनों की गतिमान शक्ति का माप किया जाने लगा। सामान्य घोड़े को इस सामान्य मूलाक-गति को यदि 'क' कहे, तो उस से दस गुनी ताकत को दस 'क' हार्स-पावर कहेंगे। इस मूलाक की कल्पना के बिना विज्ञान चल भी तो नहीं सकता। गणित में एकाक, तोल में छटाक, सेन्टीग्रेड थर्मामिटर में शून्याक आदि का हाना इसी काल्पनिक निर्धारण के दृष्टांत है।

यही तरीका कमोडिटों के श्रम-माप के लिये स्वीकार किया गया है। सामान्य मनुष्य की सामान्य श्रम-शक्ति को यूनिट (मूलाक) मान लिया गया है। उसी के अनुसार श्रम का मान निकाला जाता है। इसलिये जो व्यक्त (concrete) श्रम यूज-वैल्यू के हेतु खर्च होता है, उस का माप मार्क्स ने 'अव्यक्त मानुषिक श्रम-शक्ति के सामान्य मूलाक' (average unit of abstract human labour power) के आधार पर किया है। अब इस के आगे एक कदम और बढ़िये।

हमें यह मालूम हो चुका है कि यूज-वैल्यूज (अर्थात् उपयोगिता) का निर्धारण 'कमोडिटों' के परिमाण-मूल्य पर निर्भर रहता है, और यह परिमाण-मूल्य श्रम-समुच्चय का अर्थात् श्रम-काल-राशि का फल-रूप होता है, अतः इस श्रम-काल-राशि के माप के लिये भी मार्क्स ने 'सामान्य श्रम-कालाक' (average labour time) की कल्पना की। गरज यह है कि गुण-भेद से श्रम-शक्ति, और परिमाण-भेद से श्रम-काल का जो ऊपर निर्णय करके बताया गया है, उन दोनों में अव्यक्तता अथवा अमूर्तता (abstractness), सामान्यता (averageness), और मूलाकता (unitariness) के भाव निहित हैं।

अब यहाँ एक बात ध्यान देने योग्य यह है कि जब कभी अमूर्त-सामान्य मूलाक का विषय छोड़ा जाता है, तब वह किसी एक खास समाज-व्यवस्था-काल से संबंधित रहता है। इतिहास से यह सिद्ध होता है कि उत्पादन करने के हेतु मानुषिक श्रम-शक्ति और श्रम-काल सदा एक से नहीं रहते। वे सामाजिक व्यवस्थाओं के

अनुसार भिन्नता को प्राप्त कर लिया करते हैं। यह हर एक जर्जमान्त्री और इतिहास जानता है कि उत्पादन के लिये जितनी श्रम-शक्ति और जितना श्रम-काल गुलामी और सामन्तगाही समाज-व्यवस्थाओं के युगों में लगा करते थे, उतने पूँजीवादी मशीन-युग के जमाने में नहीं लगते, क्यों कि नवीन वैज्ञानिक आविष्कारों की उत्तरोत्तर वृद्धि होती जाने के कारण श्रम-शक्ति और श्रम-काल दोनों की वृद्धि होती है। इसलिये यह सिद्धांत निकला कि 'कमोडिटी' के उत्पादन में जो श्रम-शक्ति और श्रम-काल लगते हैं, वे वही होते हैं, जो तत्कालीन सामाजिक व्यवस्था के अनुसार उन का उत्पादन करने में आवश्यक हों। इसी सामाजिक आवश्यक श्रम (socially necessary labour) के आधार पर 'कमोडिटी' का परिमाण-मूल्य आँका जाता है।"

उपरोक्त विवरण में निम्नलिखित नियम निकलते हैं—

(१) कोई भी 'कमोडिटी', किसी भी रूप में, किसी के द्वारा, किसी भी देश-देश-काल में उत्पन्न क्यों न की जाय, पर हर हालत में हम यह देखते हैं कि "उत्पादक-शक्ति प्रचार में मानुषिक-श्रम-शक्ति का व्यय है।"

(२) "काई भी 'कमोडिटी' क्यों न हो, उन का मूल्य निर्विजिष्ट अथवा सामान्य मानुषिक श्रम का रूप होता है।"

(३) यद्यपि साधारण औसतन श्रम देश-देश और युग-युग में एक-ना नहीं रहता, तथापि वह किसी साम समाज-काल में एक-ना ही रहता है, इसलिये उस समाज में जायान्वित होनेवाला हर प्रकार का श्रम इन साधारण औसत श्रम के जको में आका जा सकता है। इस दृष्टि में मार्क्स का कहना है कि "यह अनुभव-सिद्ध बात है कि नैपुण्य-श्रम (skilled-labour) चाहे जिस क्षेत्र का क्यों न हो, साधारण श्रम के जको में व्यक्त किया जा सकता है।" जब साधारण श्रम जो नैपुण्य-श्रम का अनुपात जम जाता है, तब उन के द्वारा उत्पाद्य पदार्थों

१३ "The magnitude of value is determined by the amount of socially necessary labour, or by the labour time that is socially necessary for the production of the given commodity of the given use value" (Karl Marx) p 32

१४ "The essence of productive activity is an expenditure of human labour power" (Capital, Bk I, p B)

१५ "The value of any commodity represents generalised human labour" (Capital, Bk I, p 13)

('कमोडिटीज') का मूल्य भी उसी अनुपात से प्रकट किया जाने लगता है। यह मूलानुपात उत्पादको की दृष्टि में तो नहीं आता, पर वह सामाजिक क्रिया के द्वारा, रिवाज के रूप में, उन के अनजाने ही निश्चित होता रहता है।" इसी को हमारे शब्दों में यह कह सकते हैं कि "जब कभी हम अपने उत्पाद्य पदार्थों के मूल्यों का, विनिमय के द्वारा समीकरण करते हैं, तो उसी के साथ ही हम उन भिन्न-भिन्न प्रकार के श्रमों का भी समीकरण कर डालते हैं, जिन का व्यय उन के उत्पादन करने में होता है।"^{१७}

(४) श्रम के दो रूप हैं—व्यक्त (concrete) और अव्यक्त (abstract)। व्यक्त रूप यूज-वेल्यूज अर्थात् उपयोगिता का जन्मदाता होता है, और अव्यक्त रूप परिमाण-मूल्य अथवा विनिमय-मूल्य (या केवल मूल्य) का जन्म-दाता होता है।" इसी व्यक्त रूप को हम गुणवाची (qualitative) और अव्यक्त-रूप को सख्या या परिमाण-वाची (quantitative) ऊपर कह आये हैं।

(५) यदि समाज के समस्त उत्पादन और श्रम-व्यय का विचार किया जाय, तो यह कह सकते हैं कि अमुक कमोडिटी के उत्पादन में सामाजिक-श्रम व्यय का अमुक अंश लगा है।"

मूल्य अर्थात् विनिमय-मूल्य का बहिरंग रूप (The form of value or exchange-value)—

यूज-वेल्यू (उपयोग-मूल्य) और वेल्यू (मूल्य) में जो भेद है, वह हम पहले देख चुके। हमें यह भी मालूम हो गया कि 'कमोडिटी' की सुषुप्त उपयोगिता को कार्य-रूप में परिणत करने का श्रेय मानुषिक श्रम को है। श्रम ही यूज-वेल्यूज और वेल्यू का जन्म-दाता अथवा प्रकट-कर्ता होता है। इस का तात्पर्य यह है कि मानुषिक श्रम ही वस्तुरूपी जरीर का प्राण होता है।

१६५ 'The varying ratios in accordance with which different kinds of labour are reduced to simple labour as their standard, are determined by a social process which goes on behind the backs of the producers, and to them, therefore seems to be established by custom' (Capital, Bk I, p 14)

१७ Cited in 'Karl Marx,' p 32

१८ 'Capital,' Bk I, p 16

१९ 'Karl Marx,' p 32

जीवन का यह सर्वमान्य नियम है कि हमारा रूप वही हो, जो हम भीतर है, अर्थात् आंतरिक और बाह्य दोनों स्वरूपों में समता हो। 'कमोडिटी' के विषय में भी मार्क्स का यही कहना है कि उस के बाह्य स्वरूप में वही यूज-वेल्यूज और वेल्यू झलकना चाहिये, जो उस में श्रम के द्वारा जगाई जाती हो, अर्थात् जिस के उत्पादन में जितना श्रम लगा हो उतनी ही उसकी कीमत हो—उतना ही उसे पाग़्तोषक मिलना चाहिये, क्यों कि न्याय भी यही कहता है कि जो जितना पैदा करे, उतना ही प्राप्त करने का उसे अधिकार हो। मार्क्स के पूर्वगामी 'वल्गार अर्थशास्त्री' (Vulgar economists) एवं 'क्लामिकल स्कूल' के अर्थशास्त्री इस बात को सिद्ध करने की चेष्टाएँ करते थे कि कमोडिटी की 'यूज-वेल्यूज' और 'वेल्यू' दोनों का बहिरंग रूप आंतरिक जवस्या के अनुसार रहता है, परन्तु मार्क्स ने अपनी तर्कबुद्धि के द्वारा इन अर्थशास्त्रियों की आलोचना करते हुए उनके विपरीत यह सिद्ध किया कि कमोडिटी के मूल्य (विनिमय-मूल्य) का रूप आंतरिक रूप में भिन्न बन जाता है। उपयोग-मूल्य अर्थात् यूज-वेल्यूज के बाह्य-स्वरूप में तो कोई भेद नहीं हो पाता, क्योंकि, जैसा कि हम पहले कह आये हैं, जब तक 'कमोडिटी' विनिमय-क्षेत्र में नहीं उतरती तब तक उसका सम्बन्ध मनुष्य-विशेष की आवश्यकता ही को पूर्ण करने का रहता है। जब तक वह अपने कर्ता ही से सम्बन्धित रहती है तब तक उसे किसी प्रकार का वनावटी रूप बनाने से क्या प्रयोजन? घोखा-पवा अथवा वनावटीपन तो उसी समय अपनाया जाने लगता है, जब वह बाज़ार बनने की तैयार हो जाती है। इस भाव को सरलता से समझने के लिये हम एक उक्ति आप के सामने पेश करते हैं। 'व' नाम की स्त्री है। उस का 'अ' नाम का पति है। जब तक 'व' अपना सम्बन्ध 'अ' से जोड़ रखती है, तब तक वह अपने साधारण स्वाभाविक रूप में ही 'अ' के साथ सहवास करती रहती है, परन्तु ज्यों ही उस ने सहवास का बाज़ार पेशा स्वीकार किया, त्यों ही वह वेष्टा-रूप हो, अपनी जमलियत को छिपा कर वनावटी रूप—छव-टव-वनाने लगती है। उस के ये स्वाग आदि उसी समाज के अनुरूप होने लगते हैं, जिस में रह कर उसे अपना जीवन व्यतीत करना होता है। इसी तरह बुर्जुआ समाज के बाज़ार में उतर कर मादा-बाज़ी में पड़ जाने वाली 'कमोडिटी' की अमलियत को—उस के अन्तर्निहित मूल्य को मार्क्स ने वनावटी रूप में छिपा हुआ पाया। अमलियत के छिपे रहने पर भी पूंजीवादी समाज के लोग 'कमोडिटी' में देव-मूर्ति जैसा पूज्य-भाव रखते हैं—उसी को सब कुछ नमस्ते है। कमोडिटी में इस पूज्य भाव का 'आरोपण उस की यथार्थता में अनभिज्ञता होने के कारण किया जाता है। मार्क्स ने कमोडिटी' के इस वनावटी पूज्य-भाव के रहस्य का भड़ा फोड़ दिया और

उस के समर्थकों की आलोचनाएँ की। रिकार्डों आदि जिन लोगों ने यह कहा कि वाजार-क्षेत्र में—विनिमय क्षेत्र में—आ जाने पर भी 'कमोडिटी' का मूल्य श्रम के आधार पर ही कायम रहता है, उन की मार्क्स ने खूब सिल्लियाँ उड़ाई और बताया कि इन लोगों की नजरों में केवल कला और प्रकृति ही सब कुछ करने वाली होती है। समाज-व्यवस्था की गति का क्या प्रभाव पड़ता है, इस का इन लोगों को कुछ स्थान ही नहीं रहता। "अर्थशास्त्री", मार्क्स का कहना है, "बड़े अजीब प्राणी होते हैं। उनकी दृष्टि में केवल दो ही बातें होती हैं—कला के काम, और प्रकृति के काम। सामान्य सस्याओं को तो वे कृत्रिम बताते हैं। परन्तु दुर्जुआ सस्याओं को प्राकृतिक अर्थात् स्वाभाविक कहते हैं।" (उन्हें यह नहीं मालूम है कि) आधुनिक दुनिया में, जहाँ पर भौतिक लाभ ही सर्वोपरि है, जो कुछ मैंने कहा है, वही पर्याप्त सत्य है। वर्तमान संसार में समाज का आर्थिक स्वरूप ही एक ऐसा असली आधार है, जिस पर न्याय और राजनीति के भवन खड़े किये गये हैं, और इसी के अनुरूप चेतना के विशिष्ट सामाजिक रूप भी रहते हैं। आजकल की दुनिया में यह बात सत्य है कि जिस पद्धति के द्वारा जीवन को भौतिक आवश्यक सामग्रियाँ उत्पन्न की जाती हैं, वही सामाजिक, राजनैतिक और मानसिक जीवन के सामान्य गुणों का भी निर्माण करता है।^{१०} मार्क्स के कहने का सारांश यह है कि जीवन के किसी भी पहलू की जाँच करने के लिये इतना ही आवश्यक नहीं होता कि हम कला (art) और प्रकृति (nature) पर विचार कर लें, बल्कि तत्कालीन समाज-पद्धति पर भी विचार करना चाहिये, क्योंकि उस का प्रभाव काफी पड़ता है। यही हाल 'कमोडिटी' के विषय में समझना चाहिये।

विनिमय-क्षेत्र में 'कमोडिटी' का असली रूप न दिखाई देने का क्या कारण है, यह बात समझने के लिये पिछले पन्नों को उलट कर देखना चाहिये कि कमोडिटी का परिमाण-मूल्य, जिस को विनिमय-मूल्य या केवल मूल्य भी कहा है, तैयार करने में 'सामाजिक आवश्यक मानुषिक श्रम-शक्ति और श्रम-काल' (socially necessary labour power and labour time) का व्यय होता है। इसके साथ-साथ उस के उत्पादन में श्रम-विभाग का जो हाथ रहता है, उसे भी नहीं भुलाना चाहिये। इन कारणों से यह समझ में आ जाता है कि जब कभी श्रम से उत्पन्न की हुई कोई 'कमोडिटी' विनिमय-क्षेत्र में पहुँचती है, तब उस के अंतिम रूप तक पहुँचते-पहुँचते उसे अनेक रूपों के परिमाण-मूल्यों को पार करते हुए जाना पड़ता है। 'ये परिमाण स्थिर नहीं रहते। ये सदा परिवर्तित होते रहते हैं।

उनकी परिवर्तनशीलता निम्निय करनेवाले लोगो की इच्छा, पूँजीजान और गति से स्वतन्त्र रहती है। मन्त्र पूँजी जाय, तो उन लोगो की सामाजिक गति वस्तुओं की ही गति प्रतीत होती है—“वे वस्तुओं को वय में नहीं रक्ख पाते, बल्कि वस्तुएँ ही उन्हें वय में रक्खती हैं।”^{२१} उनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि श्रम-काल के द्वारा निर्मित परिमाण-मूल्य उन व्यक्ति विकल्पों के नीचे ठिप जाता है, जो ‘कमोडिटीज’ के सम्बन्धित मूल्यों (relative values) में उठा करने हैं।^{२२} परन्तु, इस अम-लियत को मन्त्र में अधिक ठिपा देने वाली एक और अत्यन्त प्रबल चीज है, और वह है मुद्रा (money)। प्रत्यक्ष में तो हमें यह मालूम पड़ता है कि हम इस मुद्रा के द्वारा वस्तुओं की कीमत (price) की जाँच कर लेते हैं और उस से हमें उन के परिमाण-मूल्यों का सही-सही ज्ञान हा जाता है, पर यथाय में “यह मुद्रा-रूप ही एक ऐसी चीज है, जो व्यक्तिगत या निजी श्रम के सामाजिक लक्षण को प्रकट करने के बजाय उस पर पर्दा डाल देता और इस तरह उत्पादन करनेवाले व्यक्तियों के बीच के सामाजिक सम्बन्धों को ठिपा देता है।”^{२३}

मुद्रा के अथवा कमोडिटी के ये ही वास्तव रूप हैं, जो बुर्जुआ समाज में अर्थक्षेत्रीय आधार हैं। अर्थक्षेत्रीय ही वयो, वही समाज की मानसिक गति—विचार-रूपों—का भी निरूपण करते हैं। वे ही समाज के उत्पादन-विषयक सम्बन्धों और पद्धति को प्रकट करने वाले होते हैं। गरज यह है कि हम कमोडिटी के असली मूल्य को—असली रूप का—भूल कर उस के वनावटा रूप में जमलियत का आराप करने लगते हैं। परिणाम यह होता है कि हम पारस्परिक सामाजिक सम्बन्धों की परवाह करना छाड़ बैठते हैं, और कमोडिटी के वनावटा रूप के पाटे दीड़-दीड़ कर निरे पदार्थ-भोगी बन रहे हैं। हमारी नज़रों में मनुष्य तो दर किनार, ‘कमोडिटी’ ही सब कुछ हो गई है—सामाजिक सम्बन्ध तो दूर रहे, कमोडिटीज-सम्बन्धों को सब

२१ ‘Capital,’ Bk I, p 48

२२ “Thus the determination of the magnitude of value by labour time is a secret hidden away beneath the manifest fluctuations in the relative values of commodities” (Capital Bk I, p 49)

23 “But this money form, is the very thing which veils instead of disclosing the social character of private or individual labour and therewith hides the social relations between the individual producers” (Capital, Bk I, p 49)

कुछ मान रता है। यह दगा है पूंजीवादी समाज की। इसलिये मार्क्स ने इस समाज के इस दूषित मार्ग की वैज्ञानिक ढंग से खूब छान-बीन की—पोल-पट्टी खोली, और कहा कि हमें उत्पादन की कोई ऐसी पद्धति ढूँढना चाहिये कि जिस के प्रचार से पूंजीवादी समाज की आचारभूत इस कमोंडिटो-मसार की 'सारी जादूगरी' (sorcery), 'सारा बनावटी आकर्षण' (fetishistic charm) और 'सारा रहस्य' (mystery) की निवृत्ति हो तथा उत्पादन एवं वितरण के क्षेत्रों के अन्तर्गत, एक ओर तो मनुष्यों के सामाजिक सम्बन्धों, और दूसरी ओर मानुषिक श्रम तथा उस श्रम से उत्पन्न किये गये पदार्थों के सम्बन्धों में सरलता और स्पष्टता कार्यान्वित होने लगे। यह पद्धति वही हो सकती है, जिस के अनुसार 'कमोंडिटोज' की यथार्थता प्रकट रहे, और उत्पादन-पद्धति पर मानुषिक सम्बन्धों का आधिपत्य हो, न कि मानुषिक सम्बन्धों और विचारों पर उत्पादन-पद्धति का। यह पद्धति वही हो सकती है, जिस से समाज-सम्बन्धों में जो कृत्रिमता की बाढ आ गई है, उसका विनाश हो और उसके स्थान में स्वाभाविकता का साम्राज्य हो। इस के विषय में प्रमगानुसार आगे कहेंगे। अभी तो हमें पूंजीवादी समाज की अर्थनीति पर ही आगे विचार करते चलना है, ताकि हम यह समझ ले कि गोपणकारी 'अतिरिक्त मूल्य' (surplus value) वाली क्रिया क्या है, और उस का अंत कैसे हो।

विनिमय-सत्ता और उस का प्रारम्भ

यह देखा जा चुका है कि ज्यों ही वस्तु ने धरूपन छोड़ा और बाजारु बनने की ठानी—ज्यों ही उस ने अपने स्वामी, श्रमिक की आवश्यकता-पूर्ति का खयाल छोड़ कर बाजारु आदमियों के रुख को पूरा करने का विचार किया त्यों ही उस में कृत्रिम-रूप-धारण की चिन्ता उठी। इस सम्बन्ध में मार्क्स के ही वाक्यों को उद्धृत किया जाय, तो अधिक उपयुक्त होगा। उन्होंने बताया कि "अगर कमोंडिटोज बोल सकती, तो वे यह कहती—'हमारा उपयोग-मूल्य (यूज-वैल्यू) मनुष्यों में भले ही दिलचस्पी लाने वाला हो, पर (ययार्य में) वह, हम वस्तुओं की, उपाधि (attribute) नहीं है। हम वस्तुओं की जो उपाधि है, वह है हमारा मूल्य (वैल्यू)। कमोंडिटोज की हैसियत से हमारे जो पारस्परिक सम्बन्ध हैं, वे इस बात को सिद्ध करते हैं।' अब इसी बात को अर्थशास्त्री यों कहता है। वह कहता है कि 'मूल्य' ('विनिमय-मूल्य') वस्तुओं का गुण (property) है, द्रव्य (उपयोग-मूल्य) मनुष्यों का। इस दृष्टि से 'मूल्य', निस्सन्देह, विनिमय का अर्थवाची है, 'द्रव्य' नहीं है।' 'मनुष्य या समाज ही द्रव्यवान् होते हैं, और मोती या हीरा मूल्यवान्।' इन विचारों का तात्पर्य यह है कि वस्तुओं का 'उपयोग मूल्य' तो वस्तुओं और मनुष्यों के साक्षात्

सम्बन्ध द्वारा, बिना विनिमय-भावना के ही, सिद्ध हो जाता है, परन्तु मूल्य की मिट्टि केवल विनिमय में ही—केवल सामाजिक प्रक्रिया (Social process) में ही—होती है।^{१४} “मनुष्यों की स्थिति एक दूसरे के लिये केवल इतनी ही समझिये कि वे केवल क्मोडिटीज का प्रतिनिधित्व ही करते हैं, अर्थात् उन के मालिक बन कर रहते हैं। (वाझारु) क्मोडिटीज का यह एक स्वाभाविक अंग है कि वे अपने मालिक के लिये यूज-वैल्यूज (उपयोगिता) बन कर नहीं रहती, वरन् उन के लिये होती हैं, जो उनके मालिक नहीं हैं। परिणामतः वे हाथों-हाथ आती-जाती रहती हैं। इसी हाथों-हाथ चलने-फिरने में उनका विनिमय कहा जाता है। यही विनिमय उन्हें, मूल्य की दृष्टि में, एक दूसरे के सम्पर्क (relation) में ले आता है, और मूल्य की ही हैमियत में, वह उन के अस्तित्व को मानता है। इनलिये (यह निश्चय हुआ कि) क्मोडिटीज अपना अस्तित्व ‘मूल्य’ (value) की दृष्टि से पहले देवती है और फिर उन के बाद उपयोग-मूल्य (यूज-वैल्यूज) की दृष्टि से।^{१५} तात्पर्य यह है कि विनिमय-क्षेत्र में ‘उपयोग-मूल्य’ और ‘मूल्य’ का पासा पलट जाता है। अपनी वस्तु का उपयोग करने की लालना मिटकर दूसरे को वस्तु का उपयोग करने की राजसा उठती है—अपनी वस्तु में मूल्य (विनिमय-मूल्य) की भावना प्रबल हो जाती है, अर्थात् वह भावना जा जाती है कि अन्य कोई दूसरा हो उस का उपभोगी

२४ “If Commodities could speak, they would say ‘Our use-value may interest human beings, but it is not an attribute of ours, as things. What is our attribute, as things, is our value. Our own inter-relations as commodities proves it. We are related to one another only as exchange-values.’ Now let us hear how the economist interprets the mind of the commodity. He says ‘Value (exchange-value) is a property of things, riches (use-value), of man. Value, in this sense, necessarily implies exchanges, riches do not.’ ‘A man or a community is rich, a pearl or a diamond is valuable.’ What substantiates this view is the remarkable fact that the use-value of things is realised without exchange, by means of a direct relation between things and men, whereas their value is realised only in exchange, only in a social process.’ (Capital, Bk I, p 58)

२५ Capital, Bk I, p 60

वने। इसी को हम साधारण सरल रूप में कह दें, तो जल्दी समय में आ जायेगा। वस्तु तो मूक है, निर्जीव है, मनुष्य के अधीन है, वह खुद तो कुछ कर नहीं सकती। तब करने या कराने वाला वह मनुष्य ही होना चाहिये, जो उसका मालिक हो—जिस के वह अधीन हो। यदि मालिक लोभी हो, तो द्रव्य (riches) प्राप्ति ही उसका मूल लक्ष्य रहता है। इसीलिये ऊपर कहा गया है कि पूँजीवादी समाज में द्रव्य मनुष्य की उपाधि (attribute) है। जिसकी प्रवृत्ति द्रव्य-प्राप्ति की ओर ही रहती है, वह मानवता को घटा बर्ता कर द्रव्य-प्राप्त करने के उपाय ही ढूँढा करता है, और इसीलिये उस में वैईमानी, घोखेवाजी, ठग-विद्या आदि दूषण आ जाते हैं। ये दूषण उसे इस बात के लिये बाध्य करते हैं कि बाजार वस्तु कम से कम खर्च में तैयार होकर अधिक से अधिक आकर्षक बने, ताकि वह मनुष्य जिसे उसकी चाह है—जिस के लिये वह उपयोग-मूल्य बन कर उपस्थित रहती है—अच्छा मूल्य दे सके। इसीलिये ऊपर कहा है कि बाजार वस्तु का प्रथम लक्ष्य रहता है, 'मूल्य'। मूल्य भर मिले, उपयोग-मूल्य उस में हो या न हो, इसकी परवाह नहीं। जब आदमी किसी के साथ ठग, या वैईमानी करके अपना स्वार्थ सिद्ध करना चाहता है तो वह अपना ऐव अपनी तथा अपने चपरगट्टों द्वारा कही गई लच्छेदार बातें, तर्कों, आदि से ढाँकता है। यही बात पूँजीवादी समाज में पूँजीपतियों के सम्बन्ध में देखने को आती है। यदि विनिमय के इतिहास को देखा जाय, तो यह मिथ्य होता है कि लोभ-प्रवृत्ति की धारा बढते-बढते पूँजीवादी समाज में सब में अधिक वेगवान् हो गई है, और उसी में उसे ढाँकने की सब से अधिक चालें खेली जा रही हैं। इन चालों को पकड़ना उस समय बड़ा कठिन होता है, जब विद्वान् लोग जान बूझ कर या अनजान ही में उनका समर्थन अपनी विद्वत्तापूर्ण तर्कों के द्वारा करने लगते हैं। मार्क्स का तत्कालीन अर्थशास्त्रियों के साथ इसी बात पर मतभेद था। उसने उनके तर्कों—नहीं, कुतर्कों—को काटा, और यह मिथ्य किया कि वस्तुओं के मूल्य की तह में लोभ-प्रवृत्ति है, उपयोगिता नहीं, और यह लोभ-प्रवृत्ति, जो दूषणों का घर है, अब असहनीय हो चुकी है। यह लोभ-प्रवृत्ति विनिमय-मदति के इतिहास से सबधित है। इसलिये इस विनिमय-मदति की ही ऐतिहासिक जाँच कर लेना अब उपयुक्त होगा।

ऐतिहासिक अर्थशास्त्रियों ने सर्वप्रथम उस काल की कल्पना की है, जब समाज का अस्तित्व नहीं था—मनुष्य अकेला रहता था। वह अपने ही लिये वस्तुओं का उपयोग-मूल्य तैयार कर लिया करता था। उस समय विनिमय की कोई आवश्यकता ही नहीं पड़नी थी। इस काल की आर्थिक गति या जान कराने के लिये अर्थशास्त्रियों ने रॉबिनसन क्रूओ की कथा की कल्पना की है, जिसमें यह बताया गया है कि रॉबिनसन समुद्रयात्रा कर रहा था। उसकी नाव डूब गई। वह

तैने-नैरते एक द्वीप के किनारे जा ग्या। वही दाँटे दूआग मनुष्य नहीं होता था।
 इसलिये जा-जो आवश्यकताएँ उस के मन में उठी उसी पूर्ति वह निनी श्रम से
 करने लगा। इस की एक झलक अभी कुछ देर पहले आपको इस अध्याय में
 दिखाई दी होगी, जहाँ पर हमने 'अ' नाम के कल्पित व्यक्ति का उदाहरण देकर
 बताया था कि वह अकस्मात् एक निर्जन द्वीप में भटक पड़ा था। वस्तुओं के
 तैयार करने में रूचिमान को श्रमशक्ति खर्च करने पड़ती थी, और श्रम-काल
 भी उसे व्यतीत करना पड़ता था। श्रम-शक्ति और श्रम-काल के अतिरिक्त
 उसे इस बात पर भी विचार करना पड़ता था कि कौन-सी वस्तु को प्राप्त करना
 कितना अधिक आवश्यक और फलदायी है, क्यों कि उन्हीं के अनुसार वह अपना
 कार्यक्रम बनाता था। कार्यक्रम को ही हमारे शब्दों में श्रम-विभाग वह शक्ति
 है। गरज यह है कि इस नैरते-मनुष्य एजान-जीवन के युग में भी वस्तु-मन्त्र
 अथवा द्रव्य-मन्त्र को लागू था, जो वस्तु-मूल्य का कारण-भूत श्रम भी
 अपने तीनों रूपों में—शक्ति, काल और विनाश में—प्रवृत्त होता था।

जीवन के इस अत्यन्त प्राचीनकाल के बाद वह युग आया जब मनुष्यों ने मिलकर
 रहना प्रारम्भ किया और कोई किसी एक वस्तु को उपयोग में लाने-योग्य बनाने
 लगा, और कई किसी दूसरी वस्तु को। इन तरह के अपने द्वारा बनाई गई वस्तुओं
 की आपस में बदला-बदली कर अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति करने लगे। यही ने
 विनिमय की पद्धति अथवा विनिमय का स्वरूप प्रारम्भ हुआ। चूँकि 'विनिमय'
 और 'विनिमय-मूल्य' का गैठ-बधन है, इसलिये माक्स ने विनिमय-मूल्य अर्थात्
 मूल्य के ही विकसित रूपों का वर्णन किया है। वे चार श्रेणियों में विभक्त किये
 गये हैं। मूल्य के इन्हीं रूपों को विनिमय के विकसित रूप समझना चाहिये।

विनिमय-विकास अथवा मूल्य के रूपांतर

(१) आरम्भिक एकांतिक रूप—इस युग में जिस मनुष्य को जिस चीज की
 जरूरत होती थी, उस को प्राप्त करने के लिये वह अपने द्वारा उत्पन्न की हुई चीज
 को उस दूसरी चीज के साथ बदल-बदल करने के लिये उस को उत्पन्न करने वाले
 मनुष्य को देना करता था। मान लो एक कोण्टी या जुलाहा है, जिसे केवल कपड़ा
 बनाना आता है। उसे अनाज, फल और वर्तन चाहिये। इन चीजों को प्राप्त करने
 के लिये वह अपना कपड़ा लेकर जिनान के पास गया और उसने पूछा कि क्या
 उसे कपड़े की जरूरत है। यदि उसने कहा 'हाँ', तो सौदा किया, और ठहराव
 होने पर दोनों ने अपनी चीजें एक दूसरे में बदल ली। यदि उसे कपड़े की जरूरत
 नहीं हुई, अथवा जरूरत होने पर मौदा नहीं पड़ा, तो उसे दूसरे किनारे के पास जाना

पड़ा, और उससे सौदा निवटाया। और यदि वहाँ भी यही हाल हुआ, तो तीसरे के पास और फिर चौथे के पास गया, इत्यादि। इसी तरह उसे पलग और बतन को प्राप्त करने के लिये खटपट करनी पड़ी। इस तरह हर चीज का अलग-अलग फुटकर सौदा करना पड़ता था। इसीलिये मार्क्स ने इसे 'मूल्य' का आरम्भिक (elementary), एकांतिक (isolated), और आकस्मिक (accidental) रूप कहा है। आकस्मिक कहने का तात्पर्य यह है कि खोजा-खाजी के पश्चात् वही कठिनता से दो वस्तुओं का समीकरण अथवा सौदा हो पाता था, जैसा कि ऊपर कोष्टी और किसान के दृष्टान्त से मालूम हुआ होगा।

विनिमय में जो मूल्य-सबधी कुछ सैद्धान्तिक विचित्रताएँ आज मीजूद हैं, वे इस प्रारम्भिक युग के 'विनिमय' में भी विद्यमान थी। उन्हें जानने के लिये मान लो कोष्टी को बीस गज कपड़े के बदले में एक पलंग मिला। कोष्टी कहेगा कि जब तक मेरा कपड़ा मेरे घर में था, तब तक उस का सबध किसी दूसरी वस्तु से नहीं था, परन्तु विनिमय-क्षेत्र अथवा बाजार में आने पर उस का सबध पलंग से जुड़ गया, इसलिये मेरे कपड़े का मूल्य 'संबधित मूल्य' (relative value) कहलाया गया। फिर वह कहता है कि मेरे कपड़े के इस 'संबधित मूल्य' ने समान मूल्य का एक पलंग पाया, इसलिये मेरी दृष्टि से अथवा मेरे कपड़े के 'संवन्धित मूल्य' की दृष्टि से एक पलंग का 'मूल्य' 'समीकरण-मूल्य' (equivalent value) कहलायेगा। मूल्य-सूत्र की दृष्टि से, मार्क्स ने इन्हीं को क्रमशः 'संबधित-मूल्य-रूप' (relative value form) और 'समीकरण-मूल्य-रूप' (equivalent value form) कहा है। इसी तरह जब वढई कहेगा, तब वह अपनी दृष्टि से पलंग के 'मूल्य-रूप' को 'संबधित-मूल्य-रूप' और कपड़े के 'मूल्य-रूप' को 'समीकरण मूल्य-रूप' कहेगा। इसी बात को गणित-सूत्र के रूप में इस प्रकार बतायेंगे—

संबधित-मूल्य-रूप
कोष्टी की दृष्टि से— २० गज कपड़ा

वढई की दृष्टि से— १ पलंग

विनिमय-क्षेत्र के इस समीकरण में मार्क्स ने तीन प्रकार के विपरीताभासों का उल्लेख किया है, जिन्हें उमने विचित्रताएँ कही हैं। उन्हें सरलता से समझने के लिये कोष्टी के दृष्टिकोण वाले निम्न समीकरण-रूप का खयाल कीजिए—

२० गज कपड़ा = १ पलंग

कपड़ा तैयार करने में कोष्टी का व्यक्तिगत व्यक्त श्रम (individual concrete labour) खर्च हुआ, जिस के फलस्वरूप उस में उसे उपयोग-मूल्य अर्थात् उपयोगिता प्राप्त हुई। इसी तरह पलंग के विषय में वढई का व्यक्तिगत श्रम खर्च

समीकरण-मूल्य-रूप

१ पलंग

२० गज कपड़ा

हुआ, तब वह उसे उपयोग-मूल्य देने लायक बना सका, परन्तु विनिमय-क्षेत्र में आ जाने पर जब कपड़ा और पलंग एक दूसरे के समक्ष समीकरण रूप में उपस्थित होते हैं, तब कोष्टों के समक्ष कपड़े के 'उपयोग-मूल्य' की बात नहीं धूलती। उसे 'मूल्य' की ही बात भूलती है। दूसरी बात है व्यक्त श्रम खर्च होने की, सो उस का भी बाजार में कुछ खयाल नहीं किया जाता। वहाँ तो केवल अव्यक्त अथवा अमूर्त (abstract) श्रम के द्वारा मूल्य आँका जाता है, जैसा कि हम पहले देख चुके हैं। रही तीसरी बात व्यक्तिगत श्रम खर्च होने की, सो, उस को भी कोई परवाह बाजार में नहीं की जाती। वहाँ तो मूल्य-निर्धारण के लिये 'सामाजिक-आवश्यक-श्रम' का ही खयाल किया जाता है। गरज यह कि हर समीकरण रूप में निम्न तीन विचित्रताएँ उपस्थित हो जाती हैं—

(क) सवधित रूप का 'उपयोग-मूल्य' प्रत्यक्षत 'मूल्य' का रूप स्वीकार कर लेता है, जो यथार्थ में समीकरण वाली वस्तु का गुण होता है।^{१६}

(ख) सवधित रूप का व्यक्त श्रम प्रत्यक्षत अव्यक्त मानुषिक श्रम बन जाता है, जो यथार्थ में समीकरण वाली वस्तु का गुण होता है।^{१७}

(ग) सवधित रूप का व्यक्तिगत श्रम प्रत्यक्षत सामाजिक श्रम का रूप धारण कर लेता है, जो यथार्थतः समीकरण करनेवाली वस्तु का गुण होता है।^{१८}

सम्भव है आप का मन इन क्लिष्टताओं के कारण ऊब उठा हो, और आप यह कहने लगे कि इन सब से क्या प्रयोजन! क्लिष्ट होते हुए भी हमने अधिक-से-अधिक सरल रूप में उन्हें आप के सामने पेश किया है, क्यों कि उन का महत्त्व 'अतिरिक्त-मूल्य' (surplus value) के विवरण के समय आपको उस समय दिखाई देगा जब पूँजीपति श्रमिक के श्रम को खरीदता है। विनिमय अथवा मूल्य के इस पूर्वोक्त एकात्मिक रूप वाले युग के बाद वह युग आया, जिसे मार्क्स ने मूल्य का विस्तृत या परिवर्द्धित रूप कहा है।

(२) मूल्य का विस्तृत या परिवर्द्धित रूप (extended form)—पहले युग में काष्टों के कपड़े का मूल्य फुटकर-फुटकर, एक-एक वस्तु के नाथ ढूँढ़-ढूँढ़ कर तय करना पड़ता था। अब इस दूसरे युग में कपड़े के मूल्य में इतनी स्थिरता आ गई कि उस के सवधित मूल्य का अनेक वस्तुओं से समीकरण होने लगा। पहले रूप का सूत्र इस प्रकार होगा—

२६ 'Capital, Bk I, P 27

२७ Capital, Bk I, P 30

२८ Capital, Bk I, P 30

२० गज कपड़ा=१ पलंग

२० गज कपड़ा=२ वर्तन

२० गज कपड़ा=२० सेर अनाज

दूसरे युग का सूत्र इस प्रकार होगा—

२० गज कपड़ा=१ पलंग=२ वर्तन=२० सेर अनाज।

इस सूत्र से ज्ञात होगा कि अनेक वस्तुओं का समीकरण-क्षेत्र एक वस्तु २० गज कपड़े के सबधित मूल्य के कारण बढ गया है, और उस में पहले युग जैसी आकस्मिकता नहीं रह गई है। ध्यान से देखा जाय, तो मालूम पड़ेगा कि पहले युग में विनिमय परिमाण-मूल्य का निर्धारण करता था, परन्तु इस दूसरे युग में परिमाण-मूल्य ही वस्तु के विनिमय-संबंधों का निर्धारण करता है।^{११} इस रूप में एक खास कमी यह थी कि उस का क्षेत्र यद्यपि विस्तृत था तथापि व्यापक नहीं था, अर्थात् किसी एक वस्तु का सबधित रूप ऐसा नहीं था कि जो सभी वस्तुओं का समीकरण कर सकता हो।

उपरोक्त समीकरण-सूत्र से ऐसा न समझा जाय कि अमुक नाप के अमुक कपड़े के द्वारा ही वस्तुओं का मूल्य आँका जाता था। वह तो एक कल्पना के रूप में कहा गया है। मुख्य बात जो जानने योग्य है, वह केवल यही है कि अपनी आवश्यकताएँ पूरी करने के हेतु आवश्यक वस्तुओं को प्राप्त करने के लिये वस्तु-निर्माता को दर-दर भटकना पड़ता था और अपनी वस्तु के अशो में दूसरी वस्तुओं के मूल्य आँक कर उन्हें प्राप्त करता था। उस समय ऐसी कोई वस्तु हासिल नहीं हो पाई थी, जो समाज में इतनी लोकप्रिय हो गई हो कि उसी के अशो में अन्य वस्तुओं का मूल्य निर्धारण हो सकता हो।

(३) मूल्य का व्यापक रूप (Generalised form)—जब कोई वस्तु अपनी उपयोगिता आदि के कारण किसी समाज में व्यापक रूप से प्रचलित हो जाती है, तो वह लोकप्रिय बन जाती है। परिणाम यह होता है कि सभी लोग उसे हासिल करने की इच्छा करने लगते हैं। ऐसे काल में उसी वस्तु के द्वारा अन्य सभी वस्तुओं के मूल्य का निर्धारण किया जाने लगता है। इस प्रकार की लोकप्रिय वस्तुओं का उपयोग भिन्न-भिन्न समाजों में भिन्न-भिन्न समय पर होता रहा है। उदाहरणार्थ—एक समय था जब कि हिन्दुस्तानी अनाज को, जापानी चावल को, अफ्रीकावासी नोप्रो रगोन कैलिको (कपड़ा) को, और कनाडावासी शिकारी लोमड़ी-चर्म या

ओटर-चर्म^{१०} को मूल्य जाँच के लिये कसौटी या स्टैण्डर्ड मानते थे।^{११} परन्तु एक समय ऐसा आया कि जब लोगों ने धातुओं की उपयोगिता और उन के बहुकालीन अस्तित्व पर विचार कर के उन्हीं को मूल्य-निर्धारण करने का साधन बनाना उपयुक्त समझा। इन धातुओं में से सोना, चाँदी और ताँबा ही अपने विशेष गुणों के कारण लोक-प्रिय बने और इसलिये प्रायः सभी साम्य देश व राज्यों ने उन्हें विनिमय-क्षेत्रीय मूल्य-निर्धारक मान लिया। धात्वाश जब मूल्यांक के स्टैण्डर्ड बन गये, तब हम विनिमय-विकास की आवुनिक श्रेणी के प्रथम चरण पर आ पहुँचे।

(४) मूल्य का मुद्रा रूप (Money form)—धातुओं में ऐसी क्या विशेषता है, जिस के कारण सभी देशों ने उन्हें सर्ववस्तुओं के मूल्यांकों का सामान्य साधन स्वीकार कर लिया ? एक तो उन में उपयोग-मूल्य है ही, क्योंकि वे अपने चमकीले-पन, टिकाऊपन आदि के कारण मनुष्य के शरीर को आभूषित करनेवाली इच्छाओं को पूर्ण करते हैं। इसी उपयोग-मूल्य के कारण वे अन्य वस्तुओं के समान बदला-वदली में आने-जाने लगे थे। इस तरह उन्होंने कुछ काल तक उपरोक्त तीसरे प्रकार का व्यापक रूप धारण किया। इस प्रकार इस्तेमाल होते रहने पर मनुष्यों ने उन में तीन प्रधान गुण विशेष रूप से देखे, जो अन्य मापक पदार्थों में नहीं रहते। एक तो यह कि उनमें परिमाण-मूल्य काफी रहता है, क्योंकि उन्हें शुद्ध रूप में प्राप्त करने के लिये काफी श्रम-शक्ति और श्रम-काल व्यतीत करना पड़ता है। दूसरा यह कि वे कई दिनों तक टिके रहने वाले होते हैं, क्योंकि उन में ऐसे रासायनिक गुण रहते हैं कि उन पर क्षयकारी क्रियाओं का बहुत कम असर पड़ता है। और तीसरा यह कि बहुमूल्य होने के कारण वे अल्पस्वरूपी होकर सरलता से इधर-उधर ले जाने योग्य बन जाते हैं। जब धातुएँ विनिमय का साधन-रूप बन गईं, तब हर देश या राज्य ने मूल्य-जाँच के लिये किसी एक धातु का मूल्यांक (unit) अपनाया। यह मूल्यांक केवल काल्पनिक नहीं रहता था, बरन् यथार्थरूप से श्रम-माप का प्रतीक भी रहता था। उसी मूल्यांक के अनुसार उक्त धातुओं के, राज्य-सरकार की ओर से टुकसालों में, छोटे-बड़े टुकड़े बनाये जाने लगे, जिन के नाम भिन्न-भिन्न देशों में भिन्न-भिन्न रखे गये, जैसे हिन्दुस्तान में पैसा, दुअन्नी, चवन्नी, रुपया आदि, इंग्लैण्ड में पेंस, शिल्लिंग, पाँड आदि और अमेरिका में डालर आदि। ताँबा और चाँदी की अपेक्षा सोने में उपरोक्त गुण और भी अधिक विशिष्ट रूप से विद्यमान

३० 'ओटर' एक प्रकार का खतरनाक बन-जन्तु होता है।

३१ Gide's 'Principles of Economics', p 65.

मार्क्स और माघी की आर्थिक योजनाएँ

रहते हैं। इसलिये अन्तर्राष्ट्रीय आर्थिक सम्बन्धों में समानता लाने के लिये सभी देशों ने उसे ही स्टैण्डर्ड मान रखा है।

यह हुआ धातुओं का सिक्का या मुद्रा-निरूपण। जब मुद्राओं के द्वारा मूल्य-निर्धारण किया जाता है, तब उसे वस्तुओं की कीमत (price) कहते हैं। मुद्राओं का एक प्रचलन लक्षण है सरलता से परिभ्रमण (circulation) करते रहना। जब समाज में उत्पादन और वितरण क्रियाओं के आविर्भाव के कारण वस्तु-विनिमय की बाध आई, तब राज्याधिकारियों ने धातु-मुद्राओं के साथ कागजी नोटों का चलन चलाया, ताकि बाजार में मूल्याकी मापनों की व्यावृत्ति (circulation) में कमी न होने पाये। इस अभिप्राय से धातु-मुद्राएँ और कागजी मुद्राएँ दोनों विनिमय-क्षेत्र में सहयोगी बन कर घूमने लगीं। उक्त धातुओं की मुद्राओं और कागजी नोटों के अतिरिक्त, परिस्थितियों के कारण, कमी-कमी अन्य मस्ती धातुओं की मुद्राओं का भी प्रचार कर दिया जाता है, जैसे हिन्दुस्तानी वर्तमान रुपया, चवथ्री, दुअथ्री आदि, जिन में चाँदी का अंश या तो नामचार को रहता है, या बिल्कुल ही नहीं रहता जाता। इस मुद्रा-निरूपण का सर्वदेणीय बाजार तथा एकदेशीय बाजार में क्या, कब और कैसा असर पड़ता है, इस के भीतर जाना यहाँ न सम्भव है और न आवश्यक ही। यहाँ तो हमें उसी बात का ध्यान रखना चाहिये, जैसा कि हम पहले कह आये हैं कि जब से मुद्रा श्रम-माप का साधन बन गई, तब से 'कमोडिटी' के मयार्य अंतरण मूल्य पर काला पर्दा विशेष रूप से पड़ने लगा, और हम सब उस के बहिरंग रूप में बहे जाते हैं।

मुद्रा के दो लक्षण

मार्क्स ने मुद्रा (money) के दो लक्षण बताये हैं। इन दोनों को उम ने सूत्रों के रूप में दर्शाया है, परन्तु उन्हें समझने के लिये जरा बाजार क्षेत्र में पहुँच जाइये। वहाँ देखिये, वस्त्र-उत्पादक कोष्टी अपना कपड़ा लेकर पहुँचा है, क्यों कि उसे बेच कर वह धन के लिये अनाज खरीदेगा। उम ने अपनी 'कमोडिटी' बेची, बेच कर मुद्राएँ हाथ में ली और उन्हीं मुद्राओं में उस ने अनाज खरीदा। मार्क्स ने इस क्रिया को सूत्र के रूप में इस तरह रखा है—

‘कमोडिटी—मनी—कमोडिटी’
(‘Commodity—Money—Commodity’)

इसी को संक्षिप्ततः सी-एम-सी कहा है। हिंदी में आप चाहे तो इसे ‘वस्तु-मुद्रा-वस्तु’ कह सकते हैं। यह मुद्रा का एक लक्षण हुआ।

अब देखिए उस का दूसरा लक्षण। एक बनिया मुद्राएं (द्रव्य) लेकर वाजार गया। उसे किसी चीज की जरूरत नहीं है। वह केवल द्रव्य बढ़ाना चाहता है। उसने देखा कि गेहूँ की माँग समाज में अधिक है। बाजार जाकर उसने गेहूँ खरीदा, और फिर उसी गेहूँ को मुनाफा लेकर बेच दिया, जिस से उस के पास मूल रकम से अधिक रकम आ गई। वह न उत्पादक है, और न उपभोगी (consumer)। वह केवल मध्यस्थ बन कर पैसे के बल से पैसे को बढ़ाने वाला है। इस बनिये की क्रिया को मार्क्स ने "मनी-कमोडिटी-मनी" ("Money-Commodity-Money") अथवा संक्षिप्ततः 'एम-सी-एम', सूत्र-रूप में कहा है। इसी को हिन्दी में हम 'मुद्रा-वस्तु-मुद्रा' कह सकते हैं।

अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) और पूंजी (Capital) का निरूपण— पूंजी की गणना में कौन सी सम्पत्ति रखी जाने योग्य है, इस विषय में भी मार्क्स ने तत्कालीन विचारों का उसी प्रकार तत्ता पलटा, जिस तरह उसने मूल्य (value) के सम्बन्ध में काफी उखाड़-मछाड़ की थी। और उस का मूल कारण वही है कि मार्क्स का आर्थिक अध्ययन, विवेक और विवरण पूंजीवादी समाज-व्यवस्था को लेकर ही किया गया है, जैसा कि हम पहले कह आये हैं, और जिसे पाठकों को ध्यान से नहीं हटाना चाहिये, इसलिये वह 'क्लासिकल स्कूल' वाले अर्थशास्त्रियों की इस बात से सहमत नहीं था कि हर पदार्थ, जो साधन-रूप (instrument) होकर उत्पादन करने में योग दे और स्वयं प्रकृति एवं श्रम के द्वारा उत्पन्न किया गया हो, पूंजी शब्द की परिभाषा में आने योग्य है। मार्क्स का कहना है कि पूंजी की गणना में केवल वही सम्पत्ति (wealth) आने योग्य होती है, जो बिना श्रम के ही आमदनी (income) दे। उत्पादन का साधन-मान 'पूंजी' इसलिये नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वह उस में बिना श्रम लगाये निरर्थक रहता है। रॉबिन्सन क्रूसो के घनुष-बाण, किसान के हल-बखर, एवं शिल्पज्ञ आदि के कल-पुर्जे, जिन्हें दूसरे लोग पूंजी कहते हैं, श्रम के बिना असहाय रहते हैं, इसलिये मार्क्सवाद यानी समाजवाद में "उत्पादन का साधन होना ही पूंजी नहीं होता, वरन् वह सब सम्पत्ति पूंजी कहलाती है, "जो अपने अधिकारी (possessor) के श्रम के बिना ही उसे आमदनी देती है।"^{१२} इस वाद-विवाद की जड़ क्या है, आपने सोचा ? इसकी जड़ यही है कि

३२ "Capital is not simply an instrument of production, but all wealth which serves to provide its possessor with an income independent of his labour"

माक्स पूंजीवादी पद्धति का विनाश करना चाहता था, इसलिये उस पूंजी को ही निकाल देना आवश्यक था, जिसके आधार पर पूंजीवादी पद्धति टिकी हुई है। इसीलिये उस ने यह सिद्ध किया कि जिस सम्पत्ति का स्रोत श्रम न हो, बल्कि निष्प्राप्त या अकर्तृत्व हो, वही पूंजी कहलाती है। पूर्व में बताये हुए 'सी-एम-सी' और 'एम-मी-एम' सूत्रों को फिर से अपने सम्मुख ले आइये, तो मालूम होगा कि दूसरा सूत्र ही पूंजी की स्थापना करने वाला होता है। दोनों सूत्रों से ज्ञात होता है कि विनिमय-क्षेत्र में दो प्रकार की व्यावर्त्त गतियां चलती हैं। एक का प्रारम्भ 'कमोडिटी' से होकर अन्त भी 'कमोडिटी' से हो जाता है। इस गति के अनुसार अन्त की 'कमोडिटी' आ जाने पर व्यावर्त्त गति का अन्त हो जाता है, और वह अन्तिम 'कमोडिटी' उपभोग-क्षेत्र में (sphere of consumption) में पहुँच जाती है। गरज यह कि इस चक्र या व्यावर्त्त का अन्तिम ध्येय होता है, 'उपभोग', अर्थात् मनुष्य की आवश्यकता को पूरी करना, यानी उपयोग-मूल्य का हासिल होना, परन्तु जब व्यावर्त्त का प्रारम्भ दाम-पैसे (money) से होकर अन्त भी दाम-पैसों से होता है, तब उसका मूल ध्येय रहता है--'विनिमय-मूल्य' का, न कि 'उपयोग-मूल्य' का। कोष्टी ने कपड़ा बेचकर गेहूँ लिया। उसे कपड़े के उपयोग-मूल्य के बदले में गेहूँ का उपयोग-मूल्य मिला, हालांकि कपड़ा तथा गेहूँ का परिमाण-मूल्य (magnitude of value) सामाजिक आवश्यक श्रम के मान से बराबर ही रहा। इस के विपरीत बनिये का दृष्टांत लीजिये। प्रारम्भ में जो मुद्रा थी, वह अन्त में भी मुद्रा ही रही, यानी दोनों में गुण-भेद कुछ नहीं हुआ। चूँकि मुद्रा उपयोग-मूल्य वाली कोई 'कमोडिटी' नहीं, बल्कि विनिमय-क्षेत्र में एक समाकरणकारी साधन-मात्र है, इसलिये अन्तिम मुद्रा में उपयोग-मूल्य प्राप्त नहीं होता। इस के अतिरिक्त प्रारम्भ की मुद्रा घूमते-फिरते अन्त में अधिक परिमाण-मूल्य वाली हो गई, हालाँकि उसे बढ़ाने के लिये कोई परिश्रम नहीं करना पड़ा, इसलिये साधारण बोलचाल में यह कहेंगे कि जितना द्रव्य प्रारम्भ में लगाया था वही क्रय-विक्रय के क्षेत्र में घूमते-फिरते बढ़ता गया। इस तरह आपने देखा कि उपरोक्त दोनों गतियों में जमीन-आसमान जैसा अन्तर है। एक में उत्पादक श्रम का महत्त्व है, तो दूसरे में मुद्रा का केवल चलते-फिरते रहने का महत्त्व है, एक में उपयोग-मूल्य का महत्त्व है, तो दूसरे में विनिमय-मूल्य का, एक में उपभोग अर्थात् मानुषिक आवश्यकता-पूर्ति की बात है, तो दूसरे में द्रव्य-सचय की, एक में सामाजिक आवश्यक श्रम के आधार पर प्रारम्भिक और अन्तिम पदार्थ का परिमाण-मूल्य एक-सा होता है, तो दूसरे में द्रव्य-सचय की लालसा से अन्तिम मुद्रा का परिमाण-मूल्य बढ़ता जाता है। इस बढ़ते हुए रूप को बतलाने के अभिप्राय से माक्स ने, उपरोक्त

मूल में अंतिम 'एम' को 'एम' कहा है, अतः अब वह मूल इस प्रकार हो जायगा—

एम-सी-एम'

जिस का हिंदी रूपांतर हुआ—'मुद्रा-वस्तु-मुद्रा'। "प्रारम्भिक मूल्य में जो यह वृद्धि या आधिव्यय हो जाता है, उसी को" मार्क्स का कहना है "मे 'अतिरिक्त मूल्य' (surplus-value) कहता हूँ, इसलिये शुरू में जो मूल्य लगाया जाता है, वह परिभ्रमण करने में न केवल ज्यो-का-त्यों बना रहता है, वरन् परिभ्रमण करते समय अपने-आप परिवर्द्धित होता हुआ अथवा अपने-आप में अतिरिक्त-मूल्य को जँडता हुआ, अपने परिमाण-मूल्य में परिवर्तन लाता जाता है। यही गति है, जो उसे पूँजी-रूप में परिवर्तित कर देती है।" आप यह न भूलें होंगे कि जब वस्तु की व्यावृत्ति होती है, तब एक वस्तु का समीकरण दूसरी वस्तु के साथ सामाजिक आवश्यक श्रम के आधार पर होता रहता है, इसलिये मार्क्स ने यह निश्चय किया कि वस्तु-व्यावृत्ति में, जहाँ समीकरण अथवा समता व्यवहृत होती है, अतिरिक्त मूल्य मिलने की बात ही नहीं उठती। कुछ लोग समझा करते हैं कि यदि 'अ' ने अपनी वस्तु बाजार-भाव से अधिक में बेच दी, उदाहरणार्थ—उसे १० पौड के स्थान में १२ पौड मिल गये, तो जो २ पौड की ज्यादा रकम उसे मिली, वही उस का अतिरिक्त मूल्य मिला, परन्तु इस तरह अधिक मूल्य (price) मिल जाना अतिरिक्त-मूल्य (surplus value) नहीं कहलाता। विनिमय क्षेत्र अथवा बाजार में विक्रेता और खरीददार दोनों रहते हैं, इस बात को नहीं भुलाना चाहिये। जो विक्रेता होता है, उसे भी किसी-न-किसी वस्तु का खरीददार होना पड़ता है। यदि विक्रेता की हेमियत में वह अपनी वस्तु की कीमत ज्यादा पा लेता है, तो क्रय-विक्रय के आर्थिक नियमों के अनुसार उसे उतनी ही ज्यादा कीमत दूसरों की वस्तु खरीदते समय चुकानी पड़ती है, इसलिये वन और ऋण होकर वह जहाँ-का-तहाँ हो जाता है। यदि यही मान लिया जाय कि 'अ' केवल बेचता-खरीदता नहीं, तो भी समाज

३३ "This increment of excess over the original value is what I call surplus value. The value originally advanced, therefore, not only remains intact, while in circulation, but in the course of circulation undergoes a change in the magnitude of its value, adding to itself a Surplus-Value or expanding itself. It is this movement that converts it into Capital."

(Capital, Bk I, p 136)

की दृष्टि से मूल सिद्धांत की कोई क्षति नहीं होती, क्योंकि यदि 'अ' विक्रेता दो पौंड अधिक ले लेता है, तो 'ब' खरीदार दो पौंड अधिक दे देता है। इस तरह सामाजिक सम्पत्ति की दृष्टि से समानता बनी रहती है, क्योंकि यदि दो पौंड 'ब' के जेब से निकल गये तो वही दो पौंड 'अ' के जेब में पहुँच गये। इस के अतिरिक्त यह सदा ध्यान में रहना चाहिये कि मार्क्स के सिद्धान्तों का निर्धारण व्यक्तिगत बातों पर नहीं किया गया है। उन का निर्माण किया गया है समाज की सामूहिक सामान्य घटनात्मक गतियों के आधार पर।

तब फिर यह निश्चय हो जाता है कि मुद्रा-रूप द्रव्य ही में कुछ करामात होना चाहिये, जो अपने-आप बढ़ता हुआ अपने मालिक को फुलाता रहता है। यह करामात उसी व्यावृत्ति की है, जो पूँजीवादी समाज-व्यवस्था के प्रसार के समय उस ने प्राप्त कर ली है। यदि हम मुद्रा-रूप द्रव्य के इतिहास को देखें, तो यह पता चल जाता है कि उस का उपयोग सदा एक ही रूप में एक ही सीमा तक नहीं होता रहा है। किसी समय वह वस्तुओं का केवल समीकरण करता रहा, किसी समय उस का मग्न ही दिया जाता रहा, किसी समय लेन-देन का साधन बना, किसी समय उस की परिभ्रमण-क्रिया बढ़ी, और किसी समय उस में विश्व-व्यापकता आ गई। जिस समय समाज में जिस प्रकार की उत्पादन-गति की प्रचलन रही, उस समय उसी के अनुकूल उस ने अपना रूप धारण किया। जब उत्पादन की गति-विधि ने पूँजी की उत्पत्ति करना प्रारंभ की और नवीन आविष्कार आदि के कारण वस्तु-उत्पादन बढ़ा तथा विनिमय-क्षेत्रों याने बाजारों का देश-देश के बीच फैलाव हुआ, तब उस के व्यावर्त्त का भी विस्तार होता गया। जब से मुद्रा-रूप द्रव्य ने परिभ्रमण के रूप को अपनाना प्रारंभ किया तभी से वह अपने अधिकारी मालिक को अपनी करामात के द्वारा यथार्थ में अतिरिक्त मूल्य का भोक्ता बना सका, और अंत में उसे पूँजी-पतित्व के शिखर तक पहुँचा दिया।

अतिरिक्त-मूल्य और पूँजी के चार क्षेत्र—अतिरिक्त मूल्य और पूँजी का दौर-दौरा चार क्षेत्रों में दिखाई देता है। एक है वह क्षेत्र, जिस में व्यापारी कम कीमत में वस्तुएँ खरीद कर, मुनाफा ले कर ज्यादा कीमत में बेच देता है। इस तरह व्यवसाय या व्यापार करने में बार-बार धन की जो वृद्धि होती जाती है, उसे मार्क्स ने व्यावसायिक पूँजी (commercial capital) कहा है। दूसरा क्षेत्र है—औद्योगिक पूँजी (industrial capital) का। “यह औद्योगिक पूँजी भी, मुद्रा-रूप द्रव्य (money) ही होती है, जो पहले तो अपना स्वरूप वस्तुओं (कमोडिटीज़) में बदल लेती है, और फिर उन्हीं वस्तुओं के बिक जाने पर पुन अधिक द्रव्य के रूप

में परिवर्तित हो जाती है।¹ तीमरा क्षेत्र कहलाता है, साहूकारी-पूँजी (Banking Capital) का। इसी को मार्क्स ने सूदखोरी-पूँजी (Interest-bearing capital) भी कहा है। इसमें द्रव्य का परिभ्रमण लम्बे पैमाने पर न होकर, सकुचित रूप में ही रह जाता है। इस सकुचित रूप में रहते हुए भी कुछ निश्चित समय के पश्चात् वह व्याज समेत परिवर्द्धित रूप में परिवर्तित होकर पुनः वापिस आ जाता है। इस क्षेत्र में भी द्रव्य की व्यावृत्ति से पूँजी की वृद्धि होती रहती है। इस का प्रचार प्राचीन काल से चला आता है। उसी समय से वह धृणित समझा जाता रहा है, यहाँ तक कि कई एक धार्मिक सस्थाओं ने उसे अचर्म और पाप कहा है। चौथा क्षेत्र है, जमींदारी-पूँजी (Landlord's Capital) का। जमींदार भूमिपति भी कहलाते हैं। भूमिपति दो प्रकार के होते हैं—एक मकान-मालिक, और दूसरे कृषि-भूमि-मालिक। इन दोनों प्रकार के भूमिपतियों के पास आवश्यकता से अधिक भूमि रहती है, जिसे वे किरायेदारों को देकर उन से किराया (rent) वसूल कर अपने द्रव्य को बढ़ाया करते हैं, जब कि कई लोग निवासस्थान तथा कृषि-भूमि पाने से भी वंचित रहते हैं। कृषि-भूमि के किरायेदारों को कहीं-कहीं काश्तकार, कृषक या किसान भी कहते हैं। कृषि-भूमिपति मजदूरों के द्वारा खुद के लिये कृषि की उपज तैयार करवाता है और मजदूरों को मुद्राओं अथवा अन्न आदि के रूप में मजदूरी चुकाया करता है। जहाँ तक इन मजदूरों का प्रश्न है, वह अन्य और मजदूरों के ही समान है, जिस के विषय में अभी हम आगे कहेंगे। इस क्षेत्र के मध्य में किराया या लगान-विषयक कुछ आवश्यक प्रश्नों का, जैसे भूमि-मदारी लगान (ground-rent), भिन्नात्मक लगान (differential rent), क्रमानुगत ह्रास का नियम (Law of Diminishing Returns), और अनर्पाजित लगान का नियम (Law of Unearned Increment) का, ऐतिहासिक दृष्टि से तात्त्विक विवेचन करना मार्क्स के लिये आवश्यक था। ऐसा करते समय उस ने रिकार्डों आदि अर्थशास्त्रियों के तत्त्ववर्धी विचारों से मतभेद प्रगट किया, जिन के भीतर घुसने की हमें आवश्यकता नहीं। इतना हमें अवश्य जान लेना चाहिये कि उक्त चारों क्षेत्रों को देखने से पता चल जाता है कि मुद्रा-द्रव्य-संचय-रूप पूँजी ने अपना काला पर्दा समस्त समाज पर फैला रखा है। इतना ही नहीं, उस ने अपनी रक्षा के लिये पूँजीपतियों की शासन-पद्धति (Capitalist State) भी कायम कर रखी है। आज की स्थिति की दृष्टि से न देखिये—मार्क्स के समय की दृष्टि से देखिये, तब आप को इस पूँजीपतित्व की भयकरता का पता ठीक लग सकेगा।

अथवा मजदूरी पर काम करनेवाला मजदूर (Wage-earner or wage-labourer)।

श्रम की वैतनिक पद्धति का इतिहास

मार्क्स की 'डायलेक्टिक्स' के द्वारा हम यह देख चुके हैं कि समाज में द्विवर्गीय गति चला करती है, इसलिये यह कहा जा सकता है कि उत्पादन की जिस सामाजिक गति ने मजदूरी पर काम करानेवाले पूँजीपतियों को जन्म दिया, उसी ने उन्हीं के साथ-साथ मजदूरी पर काम करनेवाले मजदूरों को भी पैदा किया। यदि हम उत्पादन-विकास अथवा उद्योग-विकास की ऐतिहासिक सीढ़ियों की ओर चलती नजर फेर ले, तो मालूम होगा कि सर्वप्रथम समाज की व्यवस्था कौटुम्बिक आर्थिक स्थिति पर आधारित थी। उस समय समाज कुलपतियों के अधीनस्थ सघों में विभक्त था, जिन्हें कुटुम्ब कहते थे। इन कुटुम्बों में गुलाम भी शामिल रहते थे। उस समय ये कुटुम्ब अपनी-अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति अपने ही हाथों से अपना काम करके किया करते थे। इस तरह सभी कर्मचारी स्वतंत्र (freemen) थे। हाँ, जब कभी किसी को दूसरे से सहयोग लेकर अपना काम करना पड़ता था, तब इन्हीं स्वतंत्र कर्त्ताओं से मदद ले ली जाती थी और उस के बदले में उन्हें मेहनताना या मजदूरी (wage) दे देते थे। आज भी हिन्दुस्तान में हम इस प्रथा को देखते हैं। बड़े-बड़े किसान अपने-अपने खेतों को जीतना-बीना ठीक समय पर करा लेने के लिये छोटे-छोटे किसानों के हल-बखर अपने खेतों में चलवा लिया करते और इसके एवज में उन्हें मिहनताना दे दिया करते हैं। इन स्वतंत्र रोजगारियों को, जब वे किसी दूसरे का काम वेतन लेकर करते हैं, हम स्वतंत्र 'वैतनिक-कर्मचारी' (freemen wage-workers) कह सकते हैं।

कौटुम्बिक पद्धति के पश्चात् माध्यमिक युग (३०० ई० से १५०० ई० तक) में ससर्ग या सघ-पद्धति (Corporate or guild-system) का उद्भव हुआ। उस समय कुछ लोगों ने अलग-अलग व्यापार, रोजगार-घवा करना शुरू किया, और कुछ समान रोजगारियों ने सहयोग भी प्रारम्भ कर दिया, जैसे लुहारी या बढई-गिरी का काम करनेवाले। ये हस्त-कर्मकार दूसरों के कहने के मुताबिक अथवा आर्डर देने पर उन्हें चीजें तैयार करके देते थे और उस के बदले में मिहनताना लेते थे। वैतनिक पद्धति (Wage system) की यह दूसरी श्रेणी हुई, जिस में स्वतंत्र रोजगारी, वेतन या मजदूरी लेकर चीजें तैयार करके दिया करते थे। इन का बाजार क्षेत्र केवल स्थानीय रहता था जैसे, शहर, कस्बा। इस का स्वरूप हिन्दुस्तान के ग्रामों में अभी भी देखने को मिलता है जहाँ लुहार, बढई, कुम्हार आदि गाँव

के लोगों को अपने अपने बंधे की चीजे बनाकर देते हैं। इस युग में मजदूरी देने वाले और लेनेवालों में सहयोग रहता था, विरोध नहीं।

परंतु माध्यमिक युग के अन्तकाल के समय जब यूरोपवासियों ने नई-नई दुनियाएँ ढूँढ़ी और उत्पादन-साधनों के नये-नये आविष्कार किये, तब वस्तु-उत्पादन और बाजार-क्षेत्र दोनों का विस्तार हुआ। परिणाम यह हुआ कि व्यक्तिगत या सांघिक रूप से रोजगार करनेवाले (guild-masters) इतना माल तैयार नहीं कर पाते थे, जितना कि बाजार-क्षेत्र चाहता था, इसलिये उत्पादन-क्रिया को दूसरा रख अपनाना पड़ा। कुछ लोगों ने, जिन के पास कुछ संचित द्रव्य था, कुछ दूसरे लोगों को, जो स्वतंत्र रूप से रोजगार न कर सकने के कारण बेरोजगार हो गये थे, मजदूरी पर काम करने के लिये लगाया और उन के द्वारा कुछ बड़े पैमाने पर शिल्पागारों (factories) में माल तैयार कराना शुरू किया। यही से शुरू हुआ वर्तमान पूँजीपति और श्रमिक का स्वरूप—वर्तमान मालिक और नौकर का रूप।

इस के बाद ज्यों-ज्यों आधुनिक युग आगे को बढ़ा, त्यों-त्यों एक ओर पूँजीपतियों की संख्या बढ़ी और दूसरी ओर मजदूरों की। उत्पादन की गति को बढ़ाने के लिये यह आवश्यक हुआ कि गिल्ड-पद्धति के समय स्वतंत्र रूप से ठहराव करने एवं निज सम्पत्ति रखने के विषय में जो कानूनी प्रतिबंध थे, उन्हें ढीला किया जाने लगा, यहाँ तक कि धीरे-धीरे हर मनुष्य का अपनी सम्पत्ति तथा अपने शरीर पर पूर्ण अधिकार हो गया। इस स्वतंत्रता के नाम पर, एक ओर बेरोजगार को अपनी श्रम-शक्ति बेरोकटोक कम-बढ़ कीमत में बेच देने का अधिकारी बना दिया गया, और दूसरी ओर शिल्पागारों के मालिक या पूँजीपति को भी अधिकार मिल गया कि वह चाहे जिस कीमत और शर्त पर उस श्रम को खरीद सकता है। पुण्यरूप यह स्वतंत्रता, अठारहवीं सदी के अंत से लेकर उन्नीसवीं सदी के मध्यकाल तक इस तरह पाप-रूप धन उठी कि बेरोजगार मनुष्य, मनुष्य न रह कर भाड़े का टट्टू बन गया। वह बाजार-क्षेत्र में क्रय-विक्रय के लिये 'कमोडिटी' जैसा समझा जाने लगा, अर्थात् जो नियम 'कमोडिटी' के क्रय-विक्रय के लिये लागू होते थे, वे ही मजदूरों के लिये कसौटी रूप बने।

यह थी मजदूरों की गति और उन की वैतनिक पद्धति जब मार्क्स ने अपनी ज़ुबान और कलम को उन के कल्याणार्थ लाना प्रारंभ किया था। मार्क्स की विद्वत्ता और चातुर्य इस में है कि उस ने मानुषिक श्रम-शक्ति को ही 'कमोडिटी' मान कर यह सिद्ध किया कि उसे खरीदते समय क्रय-विक्रय मचधी उन्हीं नियमों की अवहेलना की जाती है, जिन का प्रतिपालन अन्य कमोडिटीज़ के लिये किया जाता है। यह कैसे? यही अब हम देखेंगे।

अतिरिक्त-मूल्य (Surplus Value) का हड़पना

पहले हमें यह समझ लेना चाहिये कि श्रम-शक्ति किसे कहते हैं। माक्स ने कहा है कि "श्रम-शक्ति अथवा श्रम-सामर्थ्य से मेरा अभिप्राय है, मनुष्य में स्थित उन सब जारौरिक और मानसिक शक्तियों के योग से, जिन का प्रयोग वह उस समय करता है, जब वह किसी प्रकार के उपयोग-मूल्य (Use-value) का उत्पादन करता है।"^{३४}

विद्वानों ने बहुत पहले से यह निश्चय कर लिया है कि सृष्टि, जो कर्म-रूप है, शक्तिमय है। यदि शक्ति (energy or activity) न हो, तो कर्म (action) कहाँ से हो? भग्नवर्ष में तो शक्ति का महत्त्व इतना माना गया कि उस के पुजारियों ने शक्ति-वर्म की ही स्थापना कर डाली। वह दुर्गा, काली आदि विभिन्न नामों से पुकारी जाने लगी। 'अनेक लक्षणों वाली होने के कारण वह विलक्षण भी कहलाती है। उस का एक प्रबान लक्षण है श्रम करना। मनुष्य में स्थित इस श्रम-शक्ति को माक्स ने 'कमोडिटी' कह कर अपने 'अतिरिक्त-मूल्य' के सिद्धांत का विवंचन किया है। जब श्रम-शक्ति 'कमोडिटी-रूप' है, तब उस का मालिक हुआ वह मनुष्य, जिस में वह स्थित है। वह उसे बेचने के लिये क्रय-विक्रय क्षेत्र में पहुँचता है। वहाँ उस का मुकाबला धन-मम्पन्न व्यक्ति से होता है, जो स्वयं पूँजीपति रहता है, अथवा उस का कोई प्रतिनिधि। एक श्रम-शक्ति रूप 'कमोडिटी' को बेचनेवाला है, और दूसरा उसे खरीदने वाला। दोनों क्रय-विक्रय के सौदे को तय करने में पूर्ण स्वतंत्र है। जब यह कहा जाता है कि श्रम-शक्ति का बेचने वाला श्रमिक अपनी उक्त कमोडिटी को बेचने में स्वतंत्र है, तब उस का अर्थ दो प्रकार की स्वतंत्रता से समझना चाहिये—एक तो यह कि उसे अपनी श्रम-शक्ति को अपने इच्छानुकूल बेच डालने में कोई रोक-टोक करने वाला नहीं, और दूसरा यह कि उस के पास सिवाय मजदूरी करने के कोई अन्य हाल-रोजगार नहीं, जिस में वह अपनी श्रम-शक्ति को लगा सके और उसे बेचने में कोई हीला-हवाला कर सके।^{३५} ऐसा होने पर ही धनी खरीद-

३४ "I use the term *labour-power* or *capacity for labour*, to denote the aggregate of those bodily and mental capabilities existing in a human being, which he exercises whenever he produces a use-value of any kind"

(Capital, Bl. I, P 154)

३५ "If then, the owner of money is to transform his money into capital he must find in the commodity market a free worker,

दार अपने वित्त को पूंजी के रूप में परिवर्तित कर सकता है। यदि ऐसा न हो, तो श्रमिक अपनी श्रम-शक्ति को दूसरे उत्पादन-क्षेत्र में लगाकर उससे उत्पन्न समस्त 'वैल्यू' (मूल्य) का उपभोगी खुद ही बन जाय। चूँकि आधुनिक पूंजीवादी समाज में उम के पास अपनी श्रम-शक्ति को अन्य क्षेत्रों में लगाकर अन्य प्रकार के उपयोग-मूल्य उत्पादन करने का कोई साधन नहीं रहता इसलिये उस का पूरा लाभ वह खुद नहीं उठा सकता। इस परवशता ही के कारण उस का खरीददार उसका उपभोगी बन बैठता है। किस विधि से ? यह अब देखिये।

जब उपरोक्त शक्ति को 'कमोडिटी' कहा है, तब उस में भी दूसरी कमोडिटी के समान यूज-वैल्यू अर्थात् 'उपयोग-मूल्य' और 'मूल्य' अर्थात् 'विनिमय-मूल्य' या 'परिमाण-मूल्य' होना चाहिये। उक्त शक्ति में श्रम स्वाभाविक रूप से निहित रहता है। यही उस का स्वाभाविक सुपुष्ट उपयोग-मूल्य है। उसे जागृत करने अथवा व्यवहृत रूप में लाने के लिये उस शक्ति का यथोचित पोषण (Subsistence or maintenance) करना पड़ता है, अतः उक्त उपयोग-मूल्य का जागरण इस पोषण के द्वारा होता है। अब यदि मनुष्य चाहे तो वह अपने इस श्रम-रूप उपयोग-मूल्य का उपयोग, अपनी खुद की विभिन्न आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये भिन्न-भिन्न वधों को करता हुआ कर सकता है, जैसे—कृषि, लुहारी, बढईगिरी आदि का काम अपने ही लिये करे अथवा उन के द्वारा 'कमोडिटीज' का उत्पादन कर तथा बाजार में उन्हें बेच कर द्रव्य-मचय करता जाय। यदि वह उक्त प्रकार से अपनी श्रम-शक्ति का उपभोग न कर सका, तो उस के जीवन-निर्वाह के लिये केवल उसे बेच कर उस के दाम भँजा सकता है। ऐसा करने के लिये एक उपाय रह जाता है और वह यह है कि कमोडिटी-रूप श्रम-शक्ति में 'मूल्य' होना चाहिये, अतः अब हम देखेंगे कि यह मूल्य (परिमाण-मूल्य या विनिमय-मूल्य) उम्मी सामाजिक आवश्यक श्रम-काल (Socially necessary labour time) के द्वारा निर्मित होता है, जो अन्य 'कमोडिटीज' के मूल्य का निर्वारण करता है। इस 'कमोडिटी' में एक और विशेषता यह है कि एक ओर उस के उपभोग के कारण उस में क्षीणता आती है, तो दूसरी ओर उसी के साथ वह मूल्य का उत्पादन भी करती है। यह उम की द्विधा गति है,

free in a double sense The worker must be able to dispose of his labour power as his own commodity, and, on the other hand he must have no other commodities for sale, must be "free" from everything, that is essential for the realisation of his labour power "

(Capital, Bk. I, P 156)'

जो कुछ काल तक कायम रनी जा सकती है। उसकी इस उत्पादन-पुनरोत्पादन की क्रिया को कायम रखे जाने के लिये यह आवश्यक होता है कि उसका समुचित रूप से पोषण किया जाता रहे, अर्थात् जिस मनुष्य की वह शक्ति है, उस मनुष्य का पोषण होता रहना चाहिये। यह पोषण तभी हो सकता है, जब उस के पास उस पोषण के हेतु कुछ आवश्यक साधन हो। "इससे हमारा यह निष्कर्ष निकलता है कि श्रम-शक्ति का उत्पादन करने वाला आवश्यक काल यही होता है, जो पोषण अथवा उपजीविका के इन साधनों का उत्पादन करने के लिये जरूरी होता है, अथवा दूसरे शब्दों में, श्रम-शक्ति का मूल्य वही होता है, जो श्रम-शक्ति के स्वामी (श्रमिक) को जीवित रखने वाले आवश्यक साधनों का होता है।"^{१६} श्रम-शक्ति श्रम के रूप में प्रकट होती है, इसे हम जानते हैं। श्रम करते समय मनुष्य की मांस-पेशियाँ, नाडियाँ, मस्तिष्क आदि अवयवों की कुछ-न-कुछ खपत (क्षति) होती है, इसलिये उन की पूर्ति करना जरूरी रहता है, अन्यथा श्रम-शक्ति का शीघ्र अंत हो जाय। मनुष्य की कुछ आवश्यकताएँ, जैसे—भोजन, कपड़ा, निवासस्थान आदि तो स्वाभाविक होती हैं, जो देग-देग की आवहवा आदि पर निर्भर रहती हैं। कुछ ऐतिहासिक या वैज्ञानिक जयवा सामयिक आवश्यकताएँ होती हैं, जैसे—चायपीना, ब्रेक-फास्ट, टिफिन, नावुन, तेल आदि का सेवन करना, जो समाज की सम्प्रजनन स्थिति के अनुसार आदते बन जाती हैं। इन तरह श्रम-शक्ति के उत्पादन-पुनरात्पादन के लिये इन दोनों प्रकार की आवश्यकताओं को पूर्ति करना जरूरी हो जाता और इन्हीं के आधार को लेकर श्रम-शक्ति का मूल्य निर्मित होता है। इस तरह हम देखते हैं कि श्रम-शक्ति के मूल्य-निर्माण में हमें नैतिक और ऐतिहासिक आवश्यकताओं पर भी विचार करना पड़ता है, जो अन्य 'कमोडिटी' के मूल्य-निर्माण के समय जरूरी नहीं होता। इन विभिन्नताओं के रहते हुए भी, मार्क्स का कहना है कि "किसी खास देग के लिये, किसी खास काल में, जीवन की आवश्यकताओं का सामान्य योगिक रूप एक निश्चित अंक में माना जा सकता है।"^{१७} अब यदि कोई श्रमिक अपनी श्रम-शक्ति का पोषण रोज़ बादाम का हलुवा अथवा अन्य कोई कीमती पदार्थों का उपभोग करके करना चाहे, तो बाजार क्षेत्र में उस अमावारणता का कोई महत्त्व नहीं रहता। इसीलिये यह कहा है कि

३६ 'Capital', Bk. I, P 158

३७ "Still, for any specific country, in any specific epoch, the average comprehensiveness of the necessities of life may be regarded as a fixed quantity" (Capital, Bk I, P 159)

श्रम-शक्ति का मूल्य निर्धारण 'सामाजिक आवश्यक श्रम काल' पर निर्भर रहता है—व्यक्तिगत विशेषताओं का कोई खयाल नहीं किया जाता, अतः श्रम-शक्ति के मूल्य-निर्माण का कारण वही होता है, जो अन्य 'कमोडिटीज़' का रहता है।

अब यदि किसी 'कमोडिटी' का बार-बार उत्पादन न किया जाय, तो बाज़ार क्षेत्र में उसका आना बंद हो जाय, जिससे लोगों की आवश्यकता-पूर्ति में बाधाएँ आने लग जायें। यही बात श्रम-शक्ति के विषय में कही जा सकती है। यदि श्रम-शक्ति यथोचित उपलब्ध न हो, तो उत्पादन में कमी पड़ जायगी। मनुष्य मर्त्य है, इसलिये उस के रिक्त स्थान को भरने के लिये उस के कुटुम्बियों और बच्चों को श्रम करने के लिये तैयार करना जरूरी होता है। गरज़ यह कि श्रम-शक्ति का मूल्य-निर्माण करते समय जो 'सामाजिक आवश्यक श्रम-काल' का विचार किया जाता है, उसी के अतर्गत कौटुम्बिक जीवन-निर्वाह का भी विचार रखा जाता है। दूसरे शब्दों में, श्रमिक और उस के बच्चों का प्रतिपालन करने में जो खर्च लगता है, उसी से श्रम-शक्ति का मूल्य-निर्धारण होता है।^{१८} व्यक्तिगत और कौटुम्बिक खर्च के अतिरिक्त एक प्रकार का खर्च और है, जिसका विचार श्रम-शक्ति का मूल्य-निर्माण करते समय नहीं भुलाया जा सकता। वह है उद्योग आदि सबधी विशेष विषयों की शिक्षा का खर्च। इस तरह यह निश्चय हो गया कि श्रम-शक्ति का मूल्य यथार्थ में उपजीविका के साधनों का ही मूल्य होता है। "फलतः उसका मूल्य उपजीविका के साधनों के मूल्य के अनुसार परिवर्तित होता रहता है, अर्थात् उस श्रम-काल के अनुसार परिवर्तित होता रहता है, जितना कि उन साधनों के उत्पादन में खर्च होता है।"^{१९}

अब मान लो कि अमुक समाज के अमुक काल में एक श्रमिक को अपनी तथा अपने बच्चों की उपजीविका के लिये आवश्यक उत्पादन के हेतु दिन में केवल ६ घंटे श्रम करना काफी होता है। छ घंटों से जितने घंटे अधिक वह काम करता है उतना ही अधिक मूल्य वह पैदा करता है। सामाजिक आवश्यक श्रम-काल के इस सिद्धान्त के अनुसार उस श्रमिक को केवल छ घंटों के उत्पादन के बराबर मज-

३८. "The owner of money buys labour power at its value, which, like the value of every other commodity, is determined by the socially necessary labour-time requisite for its production (i.e., the cost of maintaining the worker and his family) "

(Lenin's Karl Marx, P 35)

दूरी दी जाती है। उसकी श्रम-शक्ति का खरीददार, मान लो, यदि उससे एक दिन में बारह घंटे काम लेता है, तो छ घंटे अधिक काम लेने में जो अधिक मूल्य उस के द्वारा उत्पन्न कराया जाता है, वह सब-का-सब वह अपने पास रख लेता है—श्रमिक को उस में से कुछ नहीं देता। परन्तु कुछ अर्थशास्त्रियों का कहना था, और अब भी है, मार्क्स का यह कहना कि श्रमिकों का नियोजक (employer) श्रमिकों को कम मजदूरी देकर वा उन से अधिक काम लेकर अधिक 'मूल्य' उत्पन्न करता और उसे खुद हड़प कर जाता है, यथार्थ नहीं है। इस प्रकार के अर्थशास्त्रियों के दो विभाग हैं। एक फ्रेंच स्कूल के और दूसरे इंग्लिश स्कूल के। फ्रेंच अर्थशास्त्री कहते हैं कि जो कुछ अतिरिक्त या अधिक मूल्य अथवा मुनाफा होता है, वह यथार्थ में 'नियोजक (employer) अथवा 'प्रबंधकर्ता' (manager or entrepreneur) के श्रम का फल होता है, न कि मजदूरों के श्रम का। यह नियोजक अपने चातुर्य और कार्य-कुशलता—व्यावसायिक तथा औद्योगिक नवीन आविष्कार, विमर्श एवं प्रबंधनीयता आदि—के कारण अधिक आमदनी प्राप्त करता है, इस में सामान्य श्रमिकों का कोई श्रेय नहीं। इंग्लिश स्कूल के अर्थशास्त्रियों की दृष्टि में साधारणतः इस नियोजक अथवा प्रबंधकर्ता और पूंजीपति में कोई भेद नहीं। वे पूंजी लगानेवाले को ही प्रबंधकर्ता समझकर इस निर्णय पर पहुँचते हैं कि जो कुछ मुनाफा बचता है वह यथार्थ में पूंजी का फल रहता है। यदि औद्योगिक अथवा व्यावसायिक कार्यान्वेषण के साथ सम्पत्ति, मशीनरी, कच्चा माल (raw-material) और उत्पादन के अन्य साधनों का प्रयोग यथेष्ट रूप से न किया जाय, तो आमदनी या मुनाफा कदापि नहीं, अतः ये दोनों दल के अर्थशास्त्री इस बात को नहीं मानते कि मजदूरों के श्रम का अपहरण करके मुनाफा उठाया जाता है। ऐसे ही लोगों को मार्क्स ने प्रतिक्रियावादी एवं 'पूंजीवादी के समर्थक' कह कर 'अतिरिक्त-मूल्य' वाले अपने उक्त सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उसने इस बात से इन्कार नहीं किया कि उत्पादन में श्रम के अतिरिक्त दूसरे साधनों का योग भी रहता है। यह हम पहले देख चुके हैं कि कच्चे माल, मशीनरी आदि उत्पादन के साधन बिना श्रम के निरर्थक होते हैं। फिर भी उत्पादन में उनका महत्त्व है, यह मार्क्स से अस्वीकार नहीं किया। यह बात इस से सिद्ध होती है कि उसने पूंजी (द्रव्य का परिवर्द्धित रूप) के दो विभाग किये हैं—एक वह भाग, जो उत्पादन के साधन—मशीनरी, औजार, कच्चे माल आदि—पर खर्च की जाती है, और दूसरा वह भाग, जो श्रम-शक्ति (अर्थात् श्रमिकों) पर खर्च होती है। जो मशीनरी, औजार आदि साधनों पर खर्च की जाती है, उसे 'अपरिवर्तनीय या स्थिर पूंजी (Constant Capital)' कहा है, क्योंकि "उत्पादन-विधि के समय उस के कारण परिमाण-मूल्य में कोई

परिवर्तन नहीं होता।”“ अर्थात् “उस का मूल्य बिना किसी परिवर्तन के, या तो एकदम या क्रम-क्रम से तैयार माल का रूप धारण कर लेता है।”“ दृष्टांत-स्वरूप कोष्टो का स्मरण कीजिये। मान लीजिए, उस के पास २५० पौंड की पूंजी है। उस में से उस ने ५० पौंड का कपास खरीदा। कपास को ओट कर उस की रुई बनाई, रुई से सूत काता और सूत से कपड़ा बुना। उत्पादन की इस गति में कपास का केवल रूप-परिवर्तन होता गया और कपास सत्व ज्यो-का-त्यो बना रहा। यदि कपास के सत्व को उसकी आत्मा कहे, तो यह कहा जायगा कि कपास की आत्मा अपने पूर्व के शरीरों का अंत होते जाने पर नये-नये शरीर धारण करती गई। इस दृष्टि से कोष्टी ने जो पचास पौंड कपास के खरीदने में खर्च किये, वे ज्यो-के-त्यो बने रहे, अर्थात् उस के मूल्य में कोई वृद्धि नहीं हुई—उस का परिमाण अपरिवर्तित रहा। इसी तरह मशीन या औजारों पर जो पूंजी खर्च की जाती है, वह भी परिमाण-मूल्य की दृष्टि से अपरिवर्तित रहती है, क्योंकि मशीन, औजार आदि का जो घिसना-पिसना (Wear and tear) होता है, वह क्रम-क्रम से तैयार-शुदा भाव के रूप में व्यक्त होता जाता है। यथार्थ में पूछा जाय, तो उत्पादक-साधनों के इस घिसने-पिसने के मूल्य को ही माक्स ने स्थिर पूंजी कहा है, क्योंकि उतना ही मूल्य तैयार-शुदा माल में परिवर्तित होता है। घिसने-पिसने के बाद जो मशीनरी आदि साधनों में उत्पादन-शक्ति बच जाती है, वह उसी तरह क्रम-क्रम से उत्पादन करती हुई घटती चली जाती है।” जब ऐसी बात है, तो फिर कपास से रुई का, रुई से सूत का और सूत से कपड़े का मूल्य या दाम क्यों बढ़ता जाता है? यह आप पूछेंगे।

४० “That part of capital, which is transformed into the means of production does not experience any change in magnitude of value during the process of production”
(Capital, Bk I, P 205)

४१ “The value of constant Capital without any change is transformed (all at once or part by part) to the finished product”
(Karl Marx, P 35)

४२ “We shall, therefore, when we speak of constant capital advanced for the production of value, always mean (unless the context shows otherwise) the value of the means of production actually consumed in the process, and that value alone”
(Capital, Bk I, P 29)

उत्तर यह है कि एक रूप से दूसरे रूप में लाने के लिये श्रम-शक्ति का व्यय होता है और उसी के कारण मूल्य का परिमाण बढ़ता जाता है। तब यह निश्चय हो गया, जैसा हम पहले भी देख चुके हैं कि परिमाण-मूल्य को परिवर्तित करने वाला श्रम ही होता है। अब यदि उपरोक्त दृष्टांत में यह मान लिया जाय कि कांष्टी ने मजदूरों के द्वारा कपाम ओटवाया, फिर रुई धुनवाई और उन से सूत कतवाकर कपड़ा बुनवाया। इस तरह इन सब क्रियाओं के करने तथा उठाई-धराई आदि में उस का कुल खर्च मजदूरी चुकाने में मान लो ५० पौंड लगे, और कपड़े की विक्री से उसे सौ पौंड मिले, तो यह कहेंगे कि पूंजी का यह भाग परिवर्तनीय रहा, जिसके फलस्वरूप ५० पौंड (१००-५०=५०) कांष्टी को अतिरिक्त मूल्य प्राप्त हुआ, अर्थात् श्रम-शक्ति पर व्यय की हुई ५० पौंड की लागत अपने आप ५० पौंड अधिक बढ़ कर कांष्टी के जेब में चली गई। यह आवश्यक नहीं है कि अतिरिक्त मूल्य मदा एक ही अनुपात से मिलता रहे। वह परिस्थितियों के अनुसार घटता-बढ़ता रहता है। इन्हीं कारणों से मार्क्स ने पूंजी के इस भाग को, जो श्रम-शक्ति पर व्यय किया जाता है, परिवर्तनीय अथवा अस्थिर पूंजी (variable capital) कहा है।

अब आप के ध्यान में आ जायगा कि जब इस बात का अनुपात लगाना हो कि पूंजी श्रम-शक्ति का शोषण किम मात्रा में—किंतु हद तक—करती है, तब अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) की तुलना सम्पूर्ण पूंजी से नहीं करना चाहिये, बल्कि उस के केवल उम अस्थिर भाग से करना चाहिये, जो श्रम-शक्ति ही पर व्यय किया जाता है। इस तरह यदि मार्क्स के उम ६ घंटे और १२ घंटे वाले दृष्टांत का आधार लिया जाय, जिसके विषय में पहले बताया जा चुका है, तो मार्क्स के कथनानुसार इस अतिरिक्त-मूल्य की आनुपातिक गति का सूत्र ६/६ अर्थात् शतप्रतिशत कहा जायगा।^{४३} अतिरिक्त मूल्य के चार क्षेत्र हैं, यह हम पहले जान चुके हैं। इन क्षेत्रों में वह मुनाफा, व्याज अथवा भूमि-कर के नाम से पुकारा जाता है। जब उस का अनुपात पूरी पूंजी से, न कि केवल अस्थिर भाग से, तुलना कर के निकाला जाता है, तब वह मुनाफा (profits) कहलाता है।^{४४} यदि कोई यह कहे कि मार्क्स का यह सूत्र या सिद्धान्त काल्पनिक अंको पर आधारित है, इसलिये मान्य नहीं हो सकता, क्योंकि उस में वैज्ञानिक सत्य नहीं है, तो मार्क्स का कहना है कि अक भले ही आनुमानिक हो, पर इस सामान्य नियम में तो कोई सदेह नहीं कि मनुष्य के श्रम से जो 'मूल्य' उत्पन्न होता है, वह उतने मूल्य से अधिक तो होता ही है, (मार्क्स) पर सच

४३. 'Karl Marx' उसे 'अपरिवर्तनीय' 35

४४. 'Karl Marx', विधि 1

जो उनके पीछे के लिये आवश्यक होता है। यह बात प्राचीन काल से ही चली आ रही है। यदि ऐसा न होता, तो सम्पत्ति की वृद्धि न होती, सम्यता का विकास न होता और समुत्पन्न-मरणा ही उद्योगी। जब यह नियम उत्पादन की प्राचीन पद्धति में मौजूद था, तब आज मशीनरी, श्रम-विभाग, नयुन व्यवस्था आदि के युग में जब कि श्रम की उत्पादन-शक्ति कई गुनी बढ़ गई है, उस का मौजूद रहना इतना स्वाभाविक है कि उसे मिला करने के लिये कोई तरंग की आवश्यकता ही नहीं रह जाती।"

अतिरिक्त मूल्य-वृद्धि के दो साधन

एक साधन तो है, मजदूरी के दिन-घंटों को बढ़ा कर काम लेना, और दूसरा है, मजदूरी के घंटों को घटा कर काम लेना। यद्यपि मुनने में दोनों विरुद्ध-फलप्रद प्रतीत होने हैं, पर है दोनों में सम्यता। क्रमानुगत-ह्रास के नियम का ध्यान रखा कर यह कोई भी साधारण बुद्धि का समुत्पन्न वह नकता है कि हर श्रम-नियोजक यह चाहता है कि वह अपने मजदूर में दिन-रात के चौबीस घंटों में से अधिक-से-अधिक घंटों तक काम कराता रहे और मजदूरी ज्यों-की-व्या देना पड़े, ताकि अधिक घंटों तक काम कराते रहने पर वह मजदूर अधिक अतिरिक्त-मूल्य दे सके। इस तरह की विधि से प्राप्त किये हुए अतिरिक्त-मूल्य को माकां ने "एबसोल्यूट सरप्लस वैल्यू (Absolute Surplus Value) जपान् "असम्यद्ध अतिरिक्त-मूल्य" कहा है। मार्क्स ने इस विधि की ऐतिहासिक समीक्षा करते हुए यह बताया है कि इस का प्रसार पादहवीं सदी में उन्नीसवीं सदी तक रहा। उस काल में श्रम-नियोजक तो यह कोशिश करता रहा कि श्रम-कराने के दिन-घंटे बढ़ते जायें, और श्रमिक का यह प्रयत्न रहा कि उसे कम घंटे काम करना पड़े। दोनों पक्ष तत्कालीन राज्याधिकारियों का अपने-अपने अनुकूल कानून बनाये जाने के लिये प्रभावित करते रहे। सत्रहवीं शताब्दी तक राज्यों की प्रवृत्ति कानून द्वारा कार्य-दिवस (Working day) की अवधि बढ़ाने की ओर रही और बाद में, विशेषकर उन्नीसवीं सदी में, उद्योग-गृह-संवर्ध का कानून (factory laws) के द्वारा उस की अवधि घटाने की ओर। यह असम्यद्ध अतिरिक्त मूल्य इसलिये कहा जाता है कि उस समय उत्पादन की आर्थिक पद्धति में श्रमिक और नियोजक का सम्बन्ध प्रायः व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य पर निर्भर रहता था। जब अर्थ-समस्या व्यवहारों में घनिष्ठता बढ़ी तब अतिरिक्त मूल्य-प्राप्ति का कार्य भी अन्य आर्थिक घटनाओं से सम्बद्ध होता गया। अन्य आर्थिक व्यवस्थाओं से सम्बन्धित

होने के कारण मार्क्स ने उसे, 'रिलेटिव सरप्लस वैल्यू' (Relative Surplus Value) अर्थात् 'संवद्ध अतिरिक्त-मूल्य' कहा है। संवद्ध अतिरिक्त-मूल्य के उत्पादन के प्रिय में विवेचन करते समय मार्क्स ने तीन मुख्य ऐतिहासिक क्रमों का निरूपण किया है, जिन के द्वारा पूंजीवाद ने श्रम की उत्पादन शक्ति को बढ़ाया है —

- (१) साधारण सहयोग (Simple Cooperation);
- (२) श्रम-विभाग और शिल्प-निर्माण (Division of Labour and Manufacture),
- (३) मशीनरी और विस्तृत उद्योग (Machinery and Large Scale Industry)।

उपरोक्त व्यवस्थाओं के कारण कार्य-दिवस की अवधि कम रहने पर भी उत्पादन मात्रा में कमी नहीं आई, वरन् उसमें वृद्धि ही हुई है। समाज में आर्थिक साम्य उस समय तक रहता है, जब तक उत्पादन और उपभोग (consumption) की मात्राएं बराबर रहती हैं, इसलिये उपरोक्त मशीनरी वाले युग में जब उत्पादन की मात्रा बढ़ जाती है, तब आर्थिक असाम्य अथवा आर्थिक संकट (economic crisis) का समय आ जाता है। इस असाम्य का अन्त श्रमिकों पर भी होता है। एक तो मशीनरी आदि के कारण अपेक्षित उत्पादन के हेतु श्रमिक योही कम कर दिये जाते हैं, परन्तु जब उपरोक्त कारण से आर्थिक असाम्य का काल आता है, तब उन की सख्या और भी अधिक घटा दी जाती है, क्योंकि मिलों आदि के मालिक उत्पादन का कार्य या तो कुछ काल तक बढ़ कर देते हैं, या उसे शिथिल कर देते हैं। वन्द हो या शिथिल हो, दोनों स्थितियों में मजदूरों को काम से अलग कर दिया जाता है, जिस के फलस्वरूप उन्हें भूखों मरने की नीवत आ पहुँचती है। इसलिये यदि मजदूर-विशेष की दृष्टि ने आप के मन में यह धक्का उठे कि कार्य-दिवस की अवधि कम नहीं है, अर्थात् मजदूर के दिन-घटे पूर्ववत् ही हैं, तो आप सम्पूर्ण श्रमिक-समाज की दृष्टि से विचारिये। आप को मालूम होगा कि अमुक उत्पादन के हेतु जितना श्रम-काल पहले खर्च होता था, उतने ही के लिये अब मशीनरी आदि के कारण कम श्रम-काल लगता है। श्रम-काल की यह कमी दो रूपों में प्रगट होती है। एक तो यह कि श्रमिकों की मन्था ज्यों-की-यों काम करती रहे—केवल उन के काम करने के घंटे कम कर दिये जायें। इसकी सिद्धि सरकार के हस्तक्षेप से होती है, जो दिन-घंटों को घटाने, वच्चों-मिश्रियों से काम लेने, जच्चा वा रूग्णावस्था में वैतनिक छुट्टी देने, सप्ताहवार छुट्टी मनाने आदि के कानून बना कर काल के कुल योग में कमी लाती है। और दूसरा रूप यह है कि काम करने

के घटे तो ज़रो-कै-त्यो रहे, पर काम करने वालों की सख्या घटा दी जाय। पूँजीपति दूसरा रूप ही पसंद करता है, क्योंकि श्रमिकों को ही सख्या घटा देने से उसे कम मिहनताना देना पड़ता है, जिसके फलस्वरूप अधिक अतिरिक्त मूल्य प्राप्त होता है। यों तो यह भी कहा जा सकता है कि कार्य-दिवस की अवधि बढ़ाने पर भी श्रमिकों की सख्या में कमी हो जाती है और इसलिये श्रम पर होनेवाला व्यय भी घट जाता है, परन्तु क्रमानुगत ह्रास के नियम के कारण कार्य-दिवस की अवधि अमुक मात्रा तक ही बढ़ सकती है। उससे अधिक बढ़ाने में लाभ-मात्रा में क्षति पहुँचने लगती है।

बुर्जुआ-सम्पत्ति और व्यक्तिगत सम्पत्ति में अन्तर और उसे समाप्त करने का ध्येय

अब हमें ज्ञात हो गया कि उत्पादन अथवा पैदावार का यह अतिरिक्त मूल्य वाला भाग, जिसे माक्स ने 'अतिरिक्त-पैदावार' (Surplus product) भी कहा है, मजदूरों की शोषित श्रम-शक्ति का प्रतिरूप है। यही भाग उत्पादन-क्रिया में लगाये जाने के कारण 'कमोडिटीज' का रूप धारण करता हुआ क्रमशः पूँजी के रूप में परिवर्तित होता जाता है। अतः वही पूँजी का मूलधार हुआ। इसीलिये माक्स ने 'केपिटल' ग्रंथ के प्रारम्भ में 'सम्पत्ति' (Wealth) की परिभाषा करते समय यह बताया है कि वह 'कमोडिटीज' का असीम पुञ्ज है, जिसकी तह में व्यक्तिगत 'कमोडिटीज' मूल्यों के रूप में रहती है।^{१४} पैदावार के इसी भाग को—इसी जायदाद को—माक्स ने बुर्जुआ-सम्पत्ति (Bourgeois property) अथवा पूँजीपति-सम्पत्ति (Capitalist property) कहा है। इसी सम्पत्ति को वह दूषित कहता था, और जो उसे पैदा कराने वाली पद्धति थी, उसी को वह समाज से निकाल फेंकना चाहता था। इस पद्धति के समर्थक क्लासिकल स्कूल के अर्थशास्त्री यह तर्क किया करते थे कि समस्त 'अतिरिक्त मूल्य' जो पूँजी में परिवर्द्धित होता जाता है, आखिरकार मजदूरों की जेबों में ही वेतन रूप होकर पहुँच जाता है। माक्स ने उन लोगों के इस तर्क को अपनी पूर्वोक्त तर्क-धारा के आधार पर निराधार सिद्ध किया।

४६ "The part of the product that represents the surplus value, I term *Surplus product*. Inasmuch as, the production of Surplus product is the end and aim of capitalist production *Wealth* should be measured not by the absolute magnitude of the product, but by the relative magnitude of the surplus product "

(Capital, Bk I, P 228)

उन के मतानुसार 'अतिरिक्त-मूल्य' का कुछ भाग तो पूँजीपति के ऐग-आगम, मीज-मजे अथवा रगरेलियों में व्यय हो जाता है, और जो शेष बचता है, वह पूँजी के रूप में इकट्ठा होता जाता है। पूँजी में परिवर्तित होने वाले भाग में केवल एक भाग तो श्रमिकों के पास पहुँचता है और दूसरा भाग उत्पादन के साधनों पर व्यय किया जाता है। मजदूरी के रूप में व्यय होने वाले भाग को 'परिवर्तनीय पूँजी' (Variable Capital), और साधनों पर व्यय होने वाले भाग को 'अपरिवर्तनीय पूँजी' (Constant Capital) कहते हैं, जैसा कि हम पहले कह आये हैं। इस में भी रहस्य यह है कि मजदूरों पर व्यय किया जाने वाला भाग उत्तरोत्तर घटता जाता है, और साधनों पर व्यय होने वाला भाग उत्तरोत्तर बढ़ता जाता है, क्योंकि मशीन आदि साधनों की प्रचुरता के कारण मजदूरों की आवश्यकता कम होती जाती है। यही एक रहस्य इस पूँजीवादी पद्धति में है, जिस के कारण पूँजीपतियों का एक दल और मजदूरों का दूसरा दल एक दूसरे के सम्मुख उपस्थित होता जाता है, और पूँजीवादी पद्धति समाजवादी पद्धति (Socialism) की ओर अपने-आप खिसकती जाती है।

जिन समय मार्क्स ने यह आवाज उठाई कि व्यक्तिगत सम्पत्ति मिटाई जाय और उनके स्थान में समाज ही सारी सम्पत्ति का मालिक बनाया जाय, अर्थात् पूँजीवादी पद्धति के स्थान में वह समाजवादी पद्धति कायम की जाय, जिसे साम्यवाद कहते हैं, उस समय लोगों ने यह तहलका मचा दिया कि मार्क्स व्यक्तिगत उत्पादन की तथा व्यक्तिगत सम्पत्ति-प्राप्ति की स्वतंत्रता को छीन लेना चाहता है, परन्तु मार्क्स ने 'कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो' (Manifesto of the Communist Party) में इस गलत प्रचार को रोकने के लिए यह जुलामा कर दिया था कि "कम्युनिस्ट पार्टी का निकटतम उद्देश्य अन्य श्रमिक-पार्टियों (Proletarian Parties) के उद्देश्य से भिन्न नहीं है। वह है श्रमिकों का एक वर्ग बनाना, बुर्जुओं के आधिपत्य को उखाड़ फेंकना, और श्रमिकों के द्वारा राजनीतिक सत्ता पर विजय प्राप्त कर लेना। कम्युनिस्टों के सैद्धान्तिक निर्णय किसी भी प्रकार में उन विचारों या सिद्धान्तों पर आधारित नहीं हैं, जो किसी इन या उन विश्व-संशोधक ने ढूँढ़ निकाले हों। वे तो केवल, सामान्य शब्दों में, उन वास्तविक सबबों को प्रगट करते हैं, जो वर्ग-संघर्ष में—जो अपनी आँवों के तले गुजरती हुई ऐतिहासिक गति में—उत्पन्न होते हैं। साम्यवाद का परिस्फुट लक्षण यह विलुक्त नहीं है कि वह वर्तमान साम्प्रतिक सबबों को मिटा डाले। नमस्त साम्प्रतिक सबब लगातार ऐतिहासिक परिवर्तन के वर्णभूत रहते हैं—ऐतिहासिक परिवर्तन, जो ऐतिहासिक परिस्थितियों के परिवर्तन के कारण होता है। साम्यवाद का परिस्फुट लक्षण है, बुर्जुआ सम्पत्ति की

समाप्त कर देना, न कि सामान्यतः सम्पत्ति को समाप्त करना। और यह वर्तमान कालीन बुर्जुआ की व्यक्तिगत सम्पत्ति क्या है? वह है उस उत्पादन को करने वाली और उत्पाद्य को आत्मसात् करने वाली पद्धति का अंतिम और सम्पूर्ण स्वरूप, जिस का आधार है, वर्गीय-विरोध, थोड़ो के द्वारा अनेको का शोषण। इस दृष्टि से साम्यवादियों का सिद्धान्त (theory), एक वाक्य में कहा जा सकता है—**व्यक्तिगत सम्पत्ति का खातमा कर देना।**^{४७}

यह सुन कर कि साम्यवादी व्यक्तिगत सम्पत्ति को ही मिटा डालना चाहते हैं, विरोधियों ने उथल-पुथल मचाई, जैसा कि मार्क्स ने स्वयं 'कम्यूनिस्ट मनीफेस्टो' में लिखा कि "हम साम्यवादियों पर यह दोष लगाया जाता है कि हमारी इच्छा मनुष्य के उस स्वत्व को ही मिटा डालने की है, जिस के कारण वह अपने परिश्रम के द्वारा सम्पत्ति प्राप्त कर सकता है—वह सम्पत्ति, जो व्यक्तिगत स्वातंत्र्य, स्फूर्ति और स्वावलम्बन का आधार कही जाती है।"^{४८} इस प्रकार के लाछन लगाने वाले लोगो को उसी मनीफेस्टो में आगे चल कर मार्क्स ने बताया कि साम्यवादियों का यह ध्येय कदापि नहीं है कि मनुष्य के निजी कठिन श्रम से उत्पन्न या प्राप्त की हुई सम्पत्ति का अंत किया जाय।

छोटे-छोटे उद्योगियों (artisans) और छोटे-छोटे कृषको की सम्पत्ति को समाप्त कर देने की कोई आवश्यकता ही नहीं है। वह तो उद्योग-वृद्धि के कारण बहुत बड़ी मात्रा में नष्ट हो ही चुकी है और अभी भी दिन प्रतिदिन नष्ट होती चली जा रही है, इसलिये साम्यवादियों का अभिप्राय केवल बुर्जुआ सम्पत्ति को समाप्त कर देने का है। जब साम्यवादी यह कहता है कि बुर्जुआ सम्पत्ति का अंत किया जाय, तब "उस का उद्देश्य निस्संदेह यह रहता है कि बुर्जुआई व्यक्तित्व, बुर्जुआई स्वातंत्र्य, बुर्जुआई स्वच्छदता को ही समाप्त कर दिया जाय।"^{४९} यह क्यों? इसलिये कि "सम्पत्ति, वर्तमान रूप में, पूँजी और वैतनिक श्रम के विरोधत्व पर निर्भर है।" वैतनिक श्रम श्रमिक के लिये लेश-मात्र भी सम्पत्ति पैदा नहीं करता। वह पैदा करता है पूँजी, और पूँजी क्या है? "पूँजी एक सयुक्त उपज है, और वह केवल समाज के अनेक जनो के सयुक्त कार्य द्वारा—नहीं, अन्ततः केवल समाज

४७ Manifesto of the Communist Party—Chap II, P 60

४८ Manifesto of the Communist Party—Chap II, P 61

४९ "The abolition of bourgeois individuality, bourgeois independence, and bourgeois freedom is undoubtedly aimed at"
(Com. Manifesto, Pp 62-63)

के नव जनों के मनुक्त कार्य द्वारा, गतिमान की जा सकती है। पूँजी, इमलिये, व्यक्तिगत शक्ति नहीं, वह है सामाजिक शक्ति। इमलिये जब पूँजी का परिवर्तन सामान्य सम्पत्ति में हो जाता है, अथवा जब वह समाज की मार्वांजनिक सम्पत्ति में परिवर्तित हो जाती है, तब यह नहीं कहा जा सकता कि व्यक्तिगत सम्पत्ति सामाजिक सम्पत्ति में बदल दी गई। सम्पत्ति का जो सामाजिक लक्षण है, वही केवल प्रकट हो जाता है और उन का वर्गीय लक्षण मिट जाता है।^{५०}

इस तर्क हम ने देखा लिया, कि “पूँजीपति होने के लिये उत्पादन में केवल व्यक्तिगत स्थिति (Personal status) में काम नहीं चलता, वरन् सामाजिक स्थिति भी होनी चाहिये।”^{५१} ‘कम्यूनिस्ट-मैनीफैस्टो’ में लिखी हुई इन्हीं बातों को मार्क्स ने अपने प्रसिद्ध ‘अतिरिक्त-मूल्य’ के सिद्धान्त द्वारा ‘केपिटल’ पुस्तक में निद किया है। अब पूँजी को—ता उत्पादन का उतना ही आवश्यक अंग है, जितना कि श्रम—मिट डालना मार्क्स का ध्येय नहीं। ध्येय है, पूँजी के व्यक्तिगत अथवा वर्गीय रूप को सामाजिक रूप में लाना। ऐसा करने के लिये मार्क्स का कहना है कि “हम उन व्यक्तिगत उपज या सम्पत्ति को कदापि नहीं मिटाना चाहते, जो श्रमिक पैदा करता है और जो उस के जीवन-निर्वाह एवं मानुषिक जीवन-सुख के लिये आवश्यक होता है, और जिस में इतनी अधिक मात्रा में वचन नहीं होती कि वह दूसरों के श्रम पर अधिकार जमा सकने योग्य हो, अर्थात् दूसरे श्रमिकों को मजदूरी देकर उस की एवज में उन से काम ले सके। हम तो केवल इतना ही चाहते हैं कि अतिरिक्त-मूल्य का वह हृदय कर जाने वाला दुर्मांगी लक्षण मिटा दिया जाय, जिस के अर्वात श्रमिक का जीवन केवल इसलिये रहता है कि वह पूँजी की वृद्धि करता रहे, और वह केवल उमी हृद तक जीवन खा जाय, जितना कि अधिकारी-वर्ग अपने हित के लिये जरूरी समझता हो।”^{५२}

५० ‘Communist Manifesto’, Pp 61, 62

५१ Communist Manifesto, P 61

५२ “We by no means intend to abolish this personal appropriation of the products of labour, an appropriation that is made for the maintenance and reproduction of human life, and that leaves no surplus wherewith to command the labour of others All that we want to do away with is the miserable character of this appropriation, under which the labourer lives

जिस क्षण श्रम का पूँजी, द्रव्य या कर में परिवर्तित किया जाना बंद हो जाय, अर्थात् व्यक्तिगत सम्पत्ति का बुरजुआई सम्पत्ति में परिवर्तित होना बंद हो जाय, मार्क्स का कहना है, उसी क्षण से, व्यक्तित्व-भाव का ही अंत हो जायगा। इस तरह अब हमें विदित हो गया कि मार्क्सवाद में व्यक्ति और बुरजुआ (पूँजीपति) में कोई भेद नहीं रखा गया है।^{११} ऐसे व्यक्ति का समाज में रहना असम्भव कर देना मार्क्स का ध्येय था। उन का कहना है कि साम्यवाद यह कदापि नहीं चाहता कि कोई भी मनुष्य सामाजिक उपज के उपभोग से वंचित रखा जाय। वह तो चाहता है, उस शक्ति या आत्मसात् का विनाश जो दूसरों के श्रम पर अधिकारी बन जाता है।

पूँजीवादी पद्धति को समाप्त करने के दो मूल उपाय

इससे यह स्पष्ट हो गया कि मार्क्सवाद यानी साम्यवाद वह क्रांति है, जो परम्परा से प्रचलित साम्प्रतिक सबंधों और विचारों में अधिकतम स्फोट लाने के लिये उद्यत हो। इस उद्देश्य प्राप्ति के लिये, मार्क्स के आदेशानुसार सब देशों में सर्वप्रथम कदम होना चाहिये, राजनीतिक सत्ता का श्रमिकों के हाथ में आ जाना। इसके विषय में पहले काफी कहा जा चुका है। यहाँ पर फिर से इतना ही बताना आवश्यक है कि राजनीतिक सत्ता के हथिया लेने से बुरजुआ की पूँजी का उन के हाथों से खींच लेना, और उत्पादन के साधनों का राज्य (state) के हाथों में यानी राजकीय व्यवस्था चलाने वाले श्रमिक-वर्ग के हाथों में केन्द्रित होना, एवं समस्त उत्पादक शक्तियों की शीघ्रातिशीघ्र वृद्धि होना सरलतापूर्वक सम्भव हो सकेगा, परन्तु ये क्रांतिमय परिवर्तन इतनी जल्दी तो हो नहीं सकते, जितनी जल्दी नाटकीय प्रदर्शन हुआ करते हैं, इसलिये पूँजीपतियों से राजनैतिक सत्ता को छीनने की क्रिया के साथ-ही-साथ समाज के अर्थ-क्षेत्र में भी परिवर्तन लाने की क्रिया जारी रखने के लिये मार्क्स का आदेश था। यह अर्थ-क्षेत्रीय उपाय सब देशों में एक ही तरीके से नहीं चलाया जा सकता था, इसलिये मार्क्स ने कहा कि परिस्थितियों के अनुसार देश-देश की अर्थनीति में भिन्नता रहे, तो कोई हानि नहीं।

merely to increase capital, and is allowed to live only in so far as the interest of the ruling class requires it”

(Com Manifesto, P 62)

५३ “You must, therefore, confess that by ‘individual’ you mean no other person than the bourgeois”

(Com Manifesto, P 64)

मार्क्स की आर्थिक नीति के दस सूत्र—

मार्क्स ने 'कम्यूनिस्ट मनीफेस्टो' में मूल-रूप में दस धारणाएँ सामान्य रूप में निर्वाचित कर दी हैं कि जिन का प्रतिपालन हर देश में परिस्थितियों के अनुसार किया जा सकता है। वे ये हैं—

(१) भौतिक सम्पत्ति अथवा भूमि-मालिकी का खातमा कर देना और समस्त भूमि-करो को सार्वजनिक कामों में लगाना।

(२) उत्तरोत्तर प्रगति (progressive) अथवा आनुक्रमिक (graded) आय-कर को ग्राह्य कर लगाना।

(३) उत्तराधिकारी या दाय-भाग (inheritance) हक को मिटा देना।

(४) देश छोड़ कर चले जाने वालों और विद्रोहियों की जायदाद को जब्त कर लेना।

(५) नारी सत्ता (Credit) का केन्द्रीकरण एक राष्ट्रीय बैंक के द्वारा राज्य के हाथ में होना। इस बैंक में राज्य ही की पूँजी लगी हो। और उनी अकेले को एकाधिकार (exclusive monopoly) प्राप्त हो।

(६) यातायात और सवहन (Communication and transport) के साधनों को राज्य के हाथों में केन्द्रित करना।

(७) जिन शिल्प-कर्म-गृहों (factories) और उत्पादन के साधनों का मालिक राज्य हो, उन्हें बढ़ाना, ऊँच भूमि को उपजाऊ बनाना और सामान्य आयाजना के अनुसार साधारणतः (Generally) जमीन की तरक्की करना।

(८) काम करने के लिये सभी पर एक समान भार होना। औद्योगिक दलों की, विशेषकर कृषि के लिये, म्यापना करना।

(९) कृषि के साथ शिल्प-निर्माण-उद्योगों (manufacturing industries) का योग करना, ग्रामीण भूमि-विभाग पर मनुष्य-संख्या का वितरण या फैलाव अधिकतर समता लाने की दृष्टि से किया जाना, ताकि शहर और देहात के बीच का भेद क्रमशः मिट जाय।

(१०) सार्वजनिक पाठशालाओं में सब बालकों को निःशुल्क शिक्षा दी जाय। शिल्प-कर्म-गृहों में बालकों से जो वर्तमान रूप में मजदूरी कराई जाती है उसे बढ़ाकर देना। शिक्षा का औद्योगिक उत्पादन आदि के साथ योग किया जाय।^{५४}

वर्तमान प्रगति में उक्त सूत्रों की क्षलक

उक्त सूत्रों को पढ़ते समय पाठक यह न भूले कि वे एक सौ पाच वर्ष पहले सन् १८४७ में लिखे गये थे। यदि इस बात पर ध्यान रखा जाय और तब से अभी तक की, विशेषकर प्रथम विश्वव्यापी युद्धकाल से अभी तक की ऐतिहासिक घटनाओं एवं अत्यंत तेजी से बढ़ती हुई सामाजिक, आर्थिक और मानसिक रफ्तारों पर विवेकपूर्ण विचार किया जाय, तो मालूम पड़ेगा कि आज का समाज मार्क्स की उपरोक्त युक्तियों का ही एक उठता-बढ़ता हुआ स्फूर्तियुक्त, प्रगतिमान दृश्य है। अखंड हिन्दुस्तान के खंड हिन्दुस्तान (present India) को ही, जहाँ पर मार्क्सवाद के विरोधी गांधी-वाद का निवास है, ले लीजिये, और देखिये कि स्वतंत्रता की गोद में आते ही उसने थोड़े से काल में इतनी तेजी से दीड़ लगानी प्रारम्भ कर दी है कि उपरोक्त दस धाराओं में से कदाचित् कोई एकाध धारा ऐसी निकले, जहाँ तक पहुँचने के लिये उस में तिलमिलाहट शुरू न हुई हो। जमींदारी प्रथा का अन्त, भूमिहीनों को भूमि-वितरण करने की लहर, बेसिक शिक्षा का अर्थात् शिक्षा का औद्योगिक उत्पादन के साथ योग करने का प्रचार, रेल-तार-रेडियो आदि का राज्य के हाथ में लेना, ग्रामीण उद्योग अथवा सर्वोदय के लिये छटपटाहट इत्यादि इत्यादि गतियों को देख कर ऐसा प्रतीत होता है, मानो गांधीवादी भी मार्क्सवादी बने जा रहे हैं। बात है भी सत्य कि गांधीवाद और मार्क्सवाद में समाजोन्नति की दृष्टि से बाह्य कोई भेद नहीं है। जो कुछ भेद है, वह है केवल साधनों का—मार्ग का—जिसका अनुसरण करके उन्नति लाई जानी चाहिये। मार्क्सवाद और गांधीवाद में क्या भेद है, इसे टटालना अभी हमारा विषय नहीं है, इसलिये इसे यही छोड़कर अब हमें मार्क्स की मूल बात पर आ जाना है कि पूँजी अर्थात् व्यक्तिगत सम्पत्ति का अन्त हो, यानी अतिरिक्त मूल्य को प्राप्त कराने वाली प्रथा का विनाश किया जाय। इस मकसद तक पहुँचने के लिये मार्क्सवादियों ने वितरण-सम्बन्धी जिन दो मजिलों की चर्चा की है, उन्हीं पर अब हमें आगे विचार कर लेना जरूरी है।

साम्य-मार्ग की उत्पादन और वितरण सबंधी दो मजिलें

उपरोक्त विवेचन से यह ज्ञात हो जाता है कि पूँजीवादी पद्धति का दूषण यह है कि उस के कारण समाज में साम्यव्यवस्था वितरण यथोचित नहीं हो पाता। इस तरह बेहद असमानता रहती है कि कोई तो भूखो मरते हैं, और कोई ऐश-आराम की वशी बजाते हुए समाज में भाररूप होकर निठल्ले बने रहते हैं, इसलिये मार्क्स जैसे विचारवान् पुरुषों के मन में यह विचार आना स्वाभाविक था कि समाज को सुव्यवस्थित रखने के लिये यह आवश्यक है कि समाज में न तो बेकारी के कारण

उत्पादन की कमी रहे और न साम्प्रतिक वितरण में असमानता ही रहे। मार्क्स के मतानुसार वितरण ही क्या, अन्य और सभी साम्प्रतिक सबब उत्पादन पद्धति-पर निर्भर रहते हैं, इसलिये हम ने उत्पादन और विनिमय की ही विधियों पर विशेष ध्यान रखा है, जिन के विषय में हम अभी ऊपर काफी कह आये हैं।

पूँजीपति को अतिरिक्त मूल्य न मिलने पाये, इसलिये यह आवश्यक हो जाता है कि हर मजदूर को, जो जितना काम अपनी योग्यता अर्थात् श्रम-शक्ति के अनुसार करे, उसे उतना ही वेतन दिया जाय। यह तभी सम्भव हो सकता है जब उत्पादन के सभी साधनों का स्वामित्व राज्य के हाथ में आ जाय। राज्य जनता का प्रतिनिधि होता है, इसलिये जब उत्पादन का काम हम के हाथ में आ जायेगा, तो हम के सम्मुख मनुष्य-मनुष्य के बीच कोई भेद-भाव नहीं रहेगा। अतः हर मजदूर को उतनी ही पूरी मजदूरी मिलेगी, जितनी कि वह उत्पत्ति करता है—केवल उस भाग को छोड़ कर, जो 'अपरिवर्तनीय पूँजी' (Constant capital) कहलाती है। इस स्थिति पर पहुँच जाने पर समाज की अर्थनीति का यह सूत्र हो जाता है "व्यक्तिवार योग्यतानुसार कार्य किया जाय और व्यक्तिवार कार्यानुसार मजदूरी दी जाय" (from each according to ability, to each according to work performed)। इस सूत्र के अनुसार मजदूर को जो मजदूरी मिलेगी, वह हम के काम की किस्म (quality) और मिकदार (quantity) के अनुपात से रहेगी। जब इस मजिल पर समाज पहुँच जायगा, तब कहा जायगा कि अर्थ-मथिक समाज पूँजी-पद से चलते-चलते समाज-पद (socialism) पर पहुँच गया है। इस मजिल पर पहुँच जाने से, हमें ऐसा कोई व्यक्ति दिखाई नहीं देगा, जो बेकार (unemployed) हो, या कि जितना वह काम करता है, उस का पूरा मिहनताना उसे न मिलता हो और वचत (Surplus Value) को मजदूरी पर लगाने वाला नियोजक (employer or capitalist) चाट जाता हो। पूँजीवादी अर्थ-पद्धति में बेकारी और अतिरिक्त-मूल्य को हूँप कर डालने की जो दो ज़बरदस्त शिकायतें मौजूद हैं, वे समाजवादी पद्धति के समय शेष न रहेगी, क्योंकि न कम उत्पादन का और न अधिक उत्पादन का ऐसा खेड़ा बढेगा कि जिस से पूर्ति और माँग (Supply and Demand) में असाम्य हो सके, और न ऐसा ही समय उपस्थित हो सकेगा कि मजदूर को काम मिलने की कमी रहे। उत्पादन की गति में पूँजीपति जो झोक दिया करते हैं, जिस से आर्थिक संकट (economic crisis) हुआ करते हैं, वे भी मिट जायेंगे।

परन्तु समाज को समाजवादी पद पर पहुँच कर भी ठहरना नहीं है। उसे तो हम के आगे भी उस की श्रुतियों को पार करते-करते साम्यपद की आखिरी मजिल

तक पहुँचना होगा, जहाँ पर राज्य का अस्तित्व मिट जायगा और उस के स्थान में सार्वजनिक व्यवस्थापक संस्था कार्य करने लगेगी। राज्य-प्रणाली के रहने तक शारीरिक बल और दब का प्रयोग, मालिक और मजदूर का भाव एव मुद्रा और वेतन का प्रचार नहीं मिटाया जा सकता, इसलिये साम्यपद तक पहुँचते-पहुँचते इन दूषणों का अन्त करते जाना होगा, ताकि अंतिम मजिल पर पहुँच कर यह व्यवस्था वर्ती जाने लगे कि काम कर सकने वाला हर व्यक्ति अपनी योग्यतानुसार काम कर के उत्पादन करने में योग दे और हर शक्त-अशक्त व्यक्ति की जरूरी आवश्यकताओं की पूर्ति की जाय। इस स्थिति का प्रदर्शक सूत्र यह है—“व्यक्तिवार योग्यतानुसार (शक्त्यनुसार) कार्य किया जाय, और व्यक्तिवार आवश्यकता पूरी की जाय” (from each according to ability, to each according to need)।

इस सूत्र का उत्तरार्द्ध पद है ‘व्यक्तिवार आवश्यकता पूरी की जाय’ अर्थात् ‘हर एक को उसकी आवश्यकताओं के अनुसार दिया जाय’ (to each according to need)। इस पद में ‘हर एक’ (each) शब्द आया है। ‘हर एक’ का क्या अर्थ है? हर एक श्रमिक जो काम करे, या कि समाज का हर एक व्यक्ति जो काम करे और जो अयोग्यतावश काम न कर सकता हो। इस विषय में हमें दो भिन्न विचार दिखाई दिये हैं। एक का अभिप्राय केवल काम करने वालों से है, और दूसरे का हर व्यक्ति से, यानी काम करने वाले और न करने वाले, दोनों से। पहला विचार स्टालिन का है, जो निम्न वाक्यों से स्पष्ट होता है—

“Marxism means the abolition of classes, (d) the equal duty of all to work according to their ability and the equal right of all working people to receive remuneration according to their needs (Communist Society) ”

अर्थात् “(साम्य-समाज की दृष्टि से) मार्क्सवाद का अर्थ होता है वर्गों का अन्त कर देना, यानी (डी) अपनी योग्यतानुसार (शक्त्यनुसार) हर व्यक्ति का सामान्य रूप से कर्तव्य है काम करने का, और हर काम करने वाले (श्रमिक) का समान रूप से हक है, अपने आवश्यकतानुसार वेतन पाने का।”

५५ J V Stalin's 'Problems of Leninism', Moscow, 1947, pp 502-503, cited in Kammari's 'Socialism and the Individual', p 30

सम्भव है स्टालिन ने जानबूझकर केवल श्रमिकों का ही उल्लेख किया हो, क्योंकि जिस स्थान पर यह लिखा है वहाँ 'प्रसंग था, पूँजीपति और श्रमिकवर्ग का अन्त करना। तीमरे प्रकार के लोगों के बीच वितरण सम्बन्धी प्रश्न नहीं था। किसी भी प्रसंग में कहा गया हो, पर जब यह स्वीकार कर लिया है कि यही साम्य-समाज (Communist Society) का लक्षण है तो स्टालिन का उपरोक्त वक्तव्य असंगत प्रतीत होता है। इसलिये हमारी सम्मति में 'हर-एक' का अर्थ काम करने और न करने वाले दोनों से है, जैसा कि सोमरविली ने लिखा है। वह इस प्रकार है—

"Communism, however, is expected to be further than Socialism . It is felt that it will become possible to apply the principle 'From each according to ability to each according to need ' In other words, when the level of productive power is sufficiently high, it is expected that the resultant quantities of goods will be great enough for any one to avail himself of anything he needs, anything he can properly use ""

अर्थात् "समाजवाद से भी आगे साम्यवाद के जाने की आशा है। ऐसा प्रनीत होता है कि 'व्यक्तिवार शक्त्यनुसार कार्य किया जाय और व्यक्तिवार आवश्यकता पूरी की जाय', इस सूत्र का प्रयोग किया जाना संभव हो सकेगा। हमारे शब्दों में, जब उत्पादन शक्ति का क्षितिज काफी ऊँचा होगा, तब यह आशा की जाती है कि उत्पादक माल इतना अधिक हो जायगा कि हर व्यक्ति हर चीज को, जिसकी उसे आवश्यकता हो, जिसे वह समुचित रूप से इस्तेमाल कर सके, प्राप्त कर सकेगा।"

उपरोक्त सूत्र मार्क्स की पुस्तक 'दी गोथा प्रोग्राम' (The Gothat Program) से लिया गया है। उसके उत्तरार्द्ध पद में जो 'हर-एक' (each) शब्द आया है, उसके साथ कोई विशेष्य नहीं है, जिसे देखकर यह कहा जाय कि वह 'कार्य करने वाले' के लिये ही प्रयोग किया गया है, जैसा कि स्टालिन के उक्त कथन में व्यक्त किया हुआ पाया जाता है। अतः यह देखकर कि उक्त पद में 'हर-एक' शब्द निविशेष्य है, यह देखकर कि कम्यूनिज्म, जिसका उद्देश्य साम्य-स्थापना का है, समाज के किसी भी व्यक्ति को भूखा रखना सहन न कर सकेगा, तथा यह भी देख कर कि अमहाय आश्रितों के जीवन का भार समाज के योग्य व्यक्तियों की कमाई

पर ही रखा जाना आवश्यक और न्याय्य है, हम सोमरविली के अर्थ को ही उपभुक्त समझते हैं। उस अर्थ में व्यक्ति की न केवल आवश्यकता का विचार रखा है, बल्कि यह भी कहा है कि वह 'समुचित रूप से इस्तेमाल' करे, अर्थात् उस में आवश्यकता (need) और मर्यादा (temperateness) दोनों भाव निहित हैं। इस प्रकार की स्थिति प्राप्त हो जाने पर मनुष्य में इतनी नैतिकता और बुद्धिशीलता का अनुमान किया जाता है कि वह खुशी-खुशी अपनी शक्ति-भर उत्पादन का काम करेगा, और उत्पाद को खुद के लिये न बचा कर समाजार्पण करने में आनाकानी न करेगा, ताकि काम करने योग्य और अयोग्य सब जनो की आवश्यकताएँ पूरी हो सकें। उस समय शरीर-बल के प्रतिरूप राज्य, शोषण के प्रतिरूप मालिक-मजदूर का सम्बन्ध एवं पूँजी के प्रतिरूप श्रम-चेतन के गठन का विच्छेद हो जायेगा। उस समय सार्वजनिक श्रम-शक्ति का पूरा-पूरा उपयोग हो सकेगा, जिस के फल-स्वरूप उत्पादन की इतनी प्रचुरता हो जायगी—माल इतना इफरात हो जायगा कि हर व्यक्ति को उस की उपजीविका की आवश्यक सामग्री उपलब्ध रहेगी। गरज यह कि वह व्यक्तित्व के बजाय समाजत्व अथवा भ्रातृत्व की अर्थ-नीति का प्रसारण करेगा। यही इच्छा गाँधी की भी है, परन्तु वे उस की पूर्ति दूसरे ढंग से करना चाहते हैं, जो आगे बताया जायगा।

साम्यवादी समाज में नारी और बाल-समाज की स्थिति

अर्थ-नीति में इस भाँति परिवर्तन हो जाने पर समाज के सभी अंगों का ढाँचा बदल जायगा, इस में कोई संदेह नहीं। न तो किसी में सांस्कृतिक कमी रहेगी और न शिक्षा की, न कोई गरीब रहेगा और न कोई अमीर, न किसी में नैतिक हीनता दिखेगी और न किसी में चरित्र-हीनता, न ग्रामीणता का भेद रहेगा और न शहराती-पन का। तात्पर्य यह कि आधुनिक असाध्य-जीवन के स्थान में साम्य-जीवन का आधिपत्य हो जायगा। समता की बात सुन कर कुछ लोगो ने घबड़ाना शुरू किया, और मार्क्सवाद के खिलाफ उन्होंने यह कहकर हौ-हल्ला मचाया कि मार्क्स ने केवल व्यक्तिगत स्वातंत्र्य या व्यक्तिगत उत्पादन को ही खत्म करना चाहता है, बल्कि वह कौटुम्बिक जीवन की मिठास को भी कड़वा कर देना चाहता है—नहीं, कौटुम्बिक जीवन को बरवाद कर देना चाहता है। पाश्चात्य विचार-धारा में कुटुम्ब का अर्थ बहुधा पुरुष-स्त्री-सन्तान से सीमित रहता है, जो भारतीय हिंदू-कुटुम्ब के अर्थ से बहुत सकुचित होता है। पाश्चात्य विचार-धारा का ख्याल रखते हुए ही मार्क्स ने उपरोक्त आलोचकों को 'कम्युनिस्ट मनीफेस्टो' में ही उत्तर दे दिया था। उस ने कहा कि यह कौटुम्बिक जीवन कौन-सा है, जिसे रक्षित रखने के लिये

ये लोग तहलका भचाये हुए हैं। यह वही कौटुम्बिक जीवन है, उसने बताया, जो पूंजीवादी पद्धति पर निर्भर है। ऐसा कौटुम्बिक जीवन मार्क्स की दृष्टि में समाज के लिये अहितकर था, इसलिये यदि उस का अन्त कर दिया जाय, तो अच्छा ही हो। पहले पति-पत्नी अथवा पुरुष-स्त्री के सवय की दृष्टि से देखिये, तो विदित होगा कि वर्तमान पूंजीवादी पद्धति का समाज तीन प्रकार के कुटुम्बों का संयुक्त रूप है। तीनों एक दूसरे के पूरक हैं। गणित की रीति में हम इस तरह कह सकते हैं—

नमाज = पूंजीपतियों का कुटुम्ब + मजदूरों का कुटुम्ब + वेश्याओं का समूह। अब जरा देखिये इस युग में विवाह-संवध किम आधार पर निश्चित किया जाता है। कौन कितना धनी है, किन से कितनी सम्पत्ति मिलेगी, कहाँ कितना दहेज ठहराया जाय, आदि, ऐसी अनेक बातें हैं, जिन के आधार पर शादी तय की जाती है, न कि एक दूसरे के प्रति प्यार के आधार पर। गरज यह कि शादी-विवाहों के तय करने में भी 'मज-कल्दारम्' वाली बात पीछा नहीं छोड़ती। परिणाम यह होता है कि शादी हो जाने के पश्चात् जहाँ दोनों पक्षों में से किसी एक पक्ष की ओर से दूसरे के प्रति द्रव्य अथवा द्रव्य से मिलने वाले ऐश-आराम में मुब मोड़ना शुरू किया, वहाँ उभय-पक्ष में विरोध बढ़ा, और धोखे की टट्टी-रूप प्रेम टूटा। यह तो दशा है विवाह-संवध की, परन्तु हम से भी अधिक भयकर दृश्य यह है कि पूंजीपति अथवा धनपति अपने धन के प्रलोभन से निर्धनों की पत्नी-पुत्री-माता-बहनों आदि पर आँखें गड़ाये रहते हैं और वे बेचारियाँ लोभ-वश अपना आत्म-समर्पण कर देती हैं। इतना ही नहीं, धनपति अपना मुँह वेश्याओं के दरवाजे पर भी मारा करता है, जिस से वेश्याओं का समूह बढ़ गया है। इस से भी अधिक शोचनीय बात यह है कि एक धनपति दूसरे धनपति की स्त्री से भी कुकर्म करने में नहीं चूकता। यह है धन-माया जिस ने प्रेम को ठुकरा दिया है। यह है वर्तमान पुरुष-स्त्री का वैवाहिक सम्बन्ध—प्रेम का दृश्य—जिस की रक्षा के लिये पूंजीपति और उस के पिछलगुआ कम्युनिस्टों के माथे दोष मढ़ा करते हैं। ऐसे लोग न तो स्त्रियों की सामूहिकता (Community of Women) को चाहते और न उनके स्वातंत्र्य को, क्योंकि दोनों प्रकार से उन की स्वच्छदता में किरकिरापन आता है। एक वान और है, जिस के कारण ये लोग नारी-जाति की सामूहिकता और स्वतंत्रता की बात सुन कर डरा करते हैं एवं कम्युनिस्टों को दोष देते हैं। मार्क्स का कहना है कि पूंजीपति अपनी स्त्री को उत्पादन (अर्थात् सत्तानोत्पत्ति) का निरा साधन समझता है, और वह यह भी सुना करता है कि कम्युनिस्ट लोग उत्पादन के समस्त साधनों का प्रयोग (शोषण) सब इकट्ठे मिल कर करना चाहते

है, इसलिये उसे स्वाभाविकतः यह डर उत्पन्न होता है कि कम्युनिस्ट नारी-जाति की उत्पादन-शक्ति का भी शोषण उसी प्रकार इकट्ठे रूप में करने की इच्छा करते हैं, जैसी उत्पादन के अन्य साधनों के सवध में रहती है। वह यह नहीं जानता कि कम्युनिस्ट इस भाव को ही मिटा डालना चाहते हैं कि स्त्री-जाति केवल उत्पादन (सतानोत्पत्ति) का साधन है। द्रव्य पर आधारित इस कौटुम्बिक जीवन अथवा पति-पत्नी-समूह का विच्छेद कर डालना मार्क्सवाद का ध्येय है। इसलिये मार्क्स ने कहा है कि जब पूँजीपतित्व की पद्धति मिट जायगी, तब इस प्रकार के कौटुम्बिक जीवन का भी अन्त हो जाना अवश्यम्भावी है, क्योंकि उस समय वैकारी मिट जायगी, वेदयाएँ काम में लग जायेंगी, तथा धनी-नारीब का वर्गीकरण मिट कर सब एक घरातल पर रहने लगेंगे, और पुरुष-स्त्री का सवध परस्पर मेल-मिलाप अथवा प्यार पर निर्भर रहा करेगा, जो जीवन को आनन्दमय और स्फूर्तिदायक बनानेवाला होता है। समानाधिकार-प्राप्ति के कारण पुरुष और स्त्री दोनों को शिक्षालयों में प्रवेश करने का, कार्यालयों में काम मारगने का, तथा वैवाहिक सवध की स्थापना और विच्छेद करने में स्वतन्त्र विचार रखने का पूर्ण हक होगा। फलतः पराधीनता मिटेगी और स्वावलम्बन-भाव की जागृति होगी।^{५७} प्रमाणस्वरूप सोवियत रुस के विधान की १२२वीं धारा को देखिये, जिस के अनुसार स्त्रियों को पुरुषों के साथ आर्थिक, राजकीय, सांस्कृतिक, सामाजिक एवं राजनीतिक जीवन के समस्त क्षेत्रों में समानाधिकार दिये गये हैं। मार्क्स के दायें हाथ एंगिल्स ने इस विषय में जो कुछ कहा है, वह सुनने योग्य है। उसने लिखा है—“विवाह करने की पूर्ण स्वतन्त्रता सामान्य रूप से तभी दिखाई दे सकती है, जब उन सब छोटे-छोटे आर्थिक निमित्तों का लोप कर दिया जाय, जिन का अभी भी बड़ा जबरदस्त प्रभाव जीवन के साथी को ढूँढने में पड़ता है, और, यह तभी हो सकता है, जब पूँजीवादी-उत्पादन तथा उस से उत्पन्न साम्प्रतिक सवधों का खात्मा हो जाय। ऐसा होने पर ही परस्पर चाह (mutual fondness) की धारणा को छोड़ कोई दूसरी धारणा न रहेगी। उन आर्थिक निमित्तों को अलग कर दीजिये, जो स्त्री-जाति को पुरुष-जाति की रसूमी अभक्ति के प्रति आत्म-समर्पण के लिये बाध्य करती हैं, तब आप स्त्री-वर्ग को पुरुष-वर्ग की बराबरी पर ला सकेंगे।”^{५८} परन्तु यह स्मरण

५७ Communist Manifesto, pp 65-67 के आधार पर। कोष्टक के भीतर ‘सतानोत्पत्ति’ शब्द मेरा है।

५८. ‘Origin of the Family, Private Property and the State’, p 98; cited in ‘Soviet Philosophy’, pp 59-60

रहे कि मनुष्य प्रकृति के वशीभूत होने के कारण व्यावहारिक क्षेत्र में निम्न स्तर की ओर निम्नकी ही पड़ता है, भले ही वह उच्च-मे-उच्च मैट्र्यातिक रस्सी में कम कर रखा गया हो। यही दशा मार्क्स और एंगेल्स द्वारा प्रणीत किये हुए पुरुष-स्त्री-सवनी प्यार-स्वातन्त्र्य (freedom of affection) अथवा चाह-स्वातन्त्र्य (freedom of fondness), वाले मिट्टान्त की रूम में होती हुई देमी गई, जिस का उल्लेख लेनिन के वक्तव्यों में मिलता है। जवान लढकियाँ एक प्रेमी को छोड़ दूसरे प्रेमियों के पीछे-पीछे दौड़ने-भटकने लगी और तलाकों की इतनी भरमार हो गई कि 'पोस्टकार्डों तलाक' की उक्ति का प्रचार हो उठा, जिस के फलस्वरूप जहाँ देखो वहाँ गर्भपात, जनाय-सतान, जनोत्पत्ति की बर्मी, अस्वास्थ्य और अमातृत्व के दृष्टात उपन्यित हँते दिखाई देने लगे। तब लेनिन को आवाज उठानी पड़ी कि पुरुष-स्त्री-प्रमग का अभिप्राय यह नहीं कि मनुष्य व्यभिचारी बने, और चाहे जब किमी के भी नाथ भोगानक्त हो तथा चाहे जब उन में सवध तोड़ दिया जाय। वह कुछ ऐसा व्यापार नहीं कि जो आया, उसने 'पानी-भरा-नैमा गिलाभ' पिया और उँडेला। अतत लेनिन को यह कहना पडा कि यदि साम्यवादी क्रांति को शक्तिमय बनाना हो, तो श्रमिक (प्रोलेटेरियेट) दल के लोगो में "शुद्धता, शुद्धता और शुद्धता लाना चाहिये, और इसलिये मैं फिर कहता हूँ कि शक्तियाँ कमजोर न होने पायें, बरवाद न हो और न उन का विनाश हो। आत्म-नियन्त्रण—आत्म-सयम—में दामत्व नहीं समझना चाहिये। प्रेम करने में भी आत्म-नियन्त्रण का अर्थ दामत्व नहीं हुआ करता है।" यदि यह कहा जाय कि यह दुर्गुण रूम ही में साम्यवाद-प्रचार के कारण पैदा हुआ, सो ठीक नहीं। वह अमेरिका जैसे 'प्रजातन्त्रवादी' देश में भी व्याप्त हुआ मिलता है। उन सब देशों में भी उस का नग्न-नृत्य होता रहा है और होता रहेगा, जो उत्थान व उन्नति के प्रतीक अपने नवयुवको और नवयुवतियों को आत्म-सयम की लगाम लगाये बिना स्वच्छन्द छोड़ते रहे हैं अथवा छोड़ देंगे। इसीलिये जब गाँधीजी ने देखा कि परिस्थितियों के वग आधुनिक भौतिकवाद हिन्दुस्तान को भी तीव्रता से निगले जा रहा है, तो

५९ "It needs clarity, clarity and again clarity And so I repeat, no weakening, no waste, no destruction of forces Selfcontrol, self-discipline is not slavery, not even in love "

['Reminiscences of Lenin' by Zetk in Clara, p 51, cited in Soviet Philosophy, pp 102-104]

उन्होंने अपने प्रोग्राम के हर विभाग में आत्म-संयम पर सब से अधिक जोर दिया, जैसा कि हम पूर्व में देख चुके हैं।

नारी-समाज के स्वातंत्र्य-घोष के साथ ही माक्स ने बाल-समाज को पर-ताता से बचाने के लिये आवाज उठाई। जिस समाज में बेकारी बढ़ जाती है, श्रमिक को काम नहीं मिलता, अथवा काम करने पर वह पूरा वेतन नहीं पाता, या दूसरे शब्दों में यह कहिये कि जब पूँजीपति अतिरिक्त-मूल्य को हड़प कर जाता है, तब उस समाज की जनता अपने बच्चों का पालन-पोषण, शिक्षण आदि अच्छी तरह से नहीं कर पाता, इसलिये माता-पिता अपने नन्हें-नन्हें बच्चों को भी मजदूरी करने के लिये भेजने लगते हैं। माता-पिता के—नहीं, पूँजीवादी समाज के—इस निर्दय काम की माक्स ने निन्दा की और जब उन्होंने बाल-समाज को उस से मुक्त करने के हेतु जोर लगाया, तब लोगों ने उन पर यह लालच लगाना प्रारम्भ कर दिया कि माक्स माता-पिता के उस पवित्र अधिकार को ही छीन लेना चाहता है, जो उन की सत्ता पर रहता है। बालकों को घर में शिक्षा देने की जो प्रथा थी उस के भी विरुद्ध माक्स ने घोषणा की और यह भी बताया कि लड़के-लड़कियाँ सहपाठी बन कर सार्वजनिक शिक्षालयों में शिक्षा पावें। इस का भी लोगों ने विरोध किया। इसलिये माक्स ने इन विरोधियों से कहा—“यदि तुम हमारे ऊपर यह अपराध लगाते हो कि हम चाहते हैं कि बच्चों के प्रति माता-पिता द्वारा किये जाने वाले अनर्थ (exploitation of children) बन्द कर दिये जायें, तो बेशक हम अपराध को स्वीकार कर लेते हैं (क्यों कि बर्जुआई पद्धति और) आधुनिक उद्योग-पद्धति के कारण श्रमिकों के समस्त कौटुम्बिक गैठ-बन्धन छितर-वितर कर दिये गये हैं, और उन के बच्चे तो मानो व्यवसाय के निरे पदार्थ और श्रम के निरे साधन बना दिये गये हैं।”^{६०} रही बात उन की शिक्षा के सम्बन्ध की, सो जो शिक्षा अभी दी जाती है वह भी आज का समाज पाठशालाओं आदि के द्वारा सामाजिक परिस्थितियों के अनुरूप, प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष हस्तक्षेप करके देती है। तब फिर यह सहज ही कहा जा सकता है कि “साम्यवादियों ने यह कोई नई बात तो नहीं निकाली कि शिक्षा देने में समाज का हस्तक्षेप रहे, वे, निस्संदेह, इस हस्तक्षेप के लक्षण को बदल देना, और शिक्षा को अधिकारी वर्ग (ruling class) के प्रभाव से बचाना चाहते हैं।”^{६१} साम्यवादियों का ध्येय है कि स्टेट सर्वजन-शक्ति का उत्पादन के कार्य में पूरा-पूरा उपयोग करे और साथ-ही-साथ छोटे-बड़े,

६० Communist Manifesto, p 66

६१ Communist Manifesto, p 66

बूढ़े-बालक सत्र के पालन-पोषण का अपने ऊपर भार ले। इस ध्येय की पूर्ति के लिये उन का एक प्रोग्राम यह रहता है, जैसा कि सोवियत रुम के विधान में विहित है, कि मजदूरनी को प्रत्यूत्तिकाल में घंटा निका छुट्टी दी जावे और उस का एव नवजात-शिशु का रक्षण स्टेट करे। गरज यह कि स्टेट दारुण-बालिकाओं का उन के जन्म-काल से अपने अधिकार में ले ले, ताकि उनके पालन-पोषण में किसी प्रकार की श्रुति न रहे और उन का शिक्षण उचित रूप में और विधि-पूर्वक हो सके। समाज के लिये यह नवीनता थी। मेकाले का कथन है—मृत्यु लग नवीनता का सदा विराध करत है, हमलिये जब सोवियत रुम ने अपने विधान में यह नियम बनाया, तो माता-पिता तथा दसक-गोना मर्मा उन स्टेट की धाघलेबाजी में शुमार करने लगे। अनेक देशवासी और परदेशी उस पर जवरदस्ती करने, स्वाभाविक मातृ-स्नेह भग करने, एव कौटुम्बिक गैठग्रथन को तोड़ने का अपराध लगाने लगे। परन्तु यह गलत-कहमी है। जिन्होंने वहाँ की परिस्थितियों का अध्ययन विवेक-पूर्वक और निष्पक्ष भाव से किया है, वे कह सकते हैं कि लोगों के मन पर "यह एक निराधार छाप पड़ गई है कि सोवियत यूनियन में बच्चों को जवरन माता-पिता से ले लेने हैं और उन का पालन-पोषण राज्य-मस्याओं में किया जाने लगता है। यथार्थ बात यह है कि इस सम्बन्ध के नियम सहूलियत देने के लिये है, न कि बल-पूर्वक पालन कराये जाने के लिये।"'''

साम्य-मार्ग में आर्थिक योजनाओं (Economic Plannings) का महत्त्व—

उपर्युक्त विवरण से हमें ज्ञात हो चुका कि मार्क्स चाहता था कि हर देश व समाज में अपनी-अपनी परिस्थितियों के अनुकूल ऐसी हलचल मचाई जाय कि जिस से पूँजीवादी पद्धति का शीघ्रातिशीघ्र अन्त हो जाय और सार्वभौम साम्य की स्थापना हो सके। उसे यह पसंद नहीं था कि पहले मानसिक विचार-धाराओं को परिवर्तित करने की कांशिश की जाय, क्योंकि वह जानता था कि कौरे शिक्षण द्वारा या व्याख्यानवाजी आदि से स्थायित्व विचारधारा में परिवर्तन लाना न केवल कठिन ही होता है, बरन दीर्घ-सूत्री भी होता है। उस के मतानुसार मामले को वही पकड़ लेना चाहिये, जहाँ वह खटकता है। यह खटकने वाली—काटने वाली—चीज उसे दिखी, उत्पादन की उस फलुपित विधि में जो श्रमिकों के शोषण, श्रमिकों की बेकारी और भुखमरी तथा अतिरिक्त मूल्य को हड़पने की क्रिया को जारी रखे थी। यदि यह दूषित पद्धति उखाड़ दी जाय, तो मार्क्स का कहना है,

मनुष्यों के विचार अपने-आप ही अच्छे हो जायेंगे, परन्तु यह तभी हो सकता है, जब समाज में उस ओर जुटने वाले कार्यकर्त्ता हों। कार्य तभी सिद्ध होता है, जब उसे करने का कार्यक्रम पहले से खूब सोच-विचार कर बना लिया जाय। यो तो जब से मनुष्य ने कर्म करना सीखा है, तभी से कार्यक्रम का होना भी पाया जाता है, भले ही वह उस समय पढ़ा-लिखा न हो, भले ही वह उस समय गिकार-युग या पाषाण-युग में रहा हो, उस युग में भी मनुष्य को सरल-से-सरल काम करने के पहले अपने मस्तिष्क में तत्सम्बन्धी एक रूप-रेखा बनानी ही पड़ती थी। इसी तरह आज भी छोटे और बड़े सभी को कोई-न-कोई रूपरेखा अपने दिमाग में पहले बना लेनी पड़ती है, तब कही उस के शारीरिक अवयवों का हिलना-डुलना प्रारम्भ होता है, इसलिये यह निश्चय है कि कार्य के पहले कार्यक्रम का रहना मनुष्य का एक स्वाभाविक गुण है। मानसिक-विकास के अनुरूप कार्यक्रम होता है। इसी को मार्क्सवादी भाषा में यह कहेंगे कि उत्पादन के जिस पद्धति-काल में मनुष्य रहता है, उसी के अनुसार उस के कार्य हुआ करते हैं और उन्हीं के अनुरूप उस के कार्यक्रम बनते रहते हैं। यह कहने की आवश्यकता नहीं कि व्यक्तिगत कार्य के लिये व्यक्तिगत-कार्यक्रम और सामाजिक कार्य के लिये सामाजिक कार्यक्रम हुआ करता है। यह सामाजिक कार्यक्रम कभी एक ही व्यक्ति बना डालता है और कभी एक से अधिक मनुष्य एक-मत होकर या बहुमत से उस का निर्णय करते हैं। कार्यक्रम का भी अपना इतिहास है। मनुष्य के बुद्धि-विकास और सामाजिक-विकास के साथ-साथ कार्यक्रम बनाने का भी विकास होता गया है। यथायंत भविष्य में कार्य करने की रूपरेखा का नाम कार्यक्रम होता है, और यही भावी कार्यक्रम आजकल योजना या आयोजना (planning) के नाम से प्रतिष्ठित हो रहा है। योजनाएँ कई प्रकार की होती हैं, जैसे धर्म-क्षेत्र से संबंध रखने वाली धार्मिक योजनाएँ, राजनीति-से संबंधित राजनीतिक योजनाएँ, तथा संप्राम-संबन्धी सैनिक योजनाएँ इत्यादि। परन्तु वर्तमान युग में आर्थिक योजनाओं की ही विशिष्टता है, क्योंकि इस समय समाज अर्थसंकट को ही अधिकतर महसूस कर रहा है।

योजना का उद्भव यो तो समाज-व्यवस्था और राज्य-व्यवस्था के उद्भव के समय से ही होना पाया जाता है, तथापि उसके आधुनिक स्वरूप का प्रारम्भकाल उस समय से कहा जाय, जब से प्रजातांत्रिक चुनाव दलबन्दी के आधार पर लड़े जाते हैं, तो अधिक उचित होगा, क्योंकि उस समय से हर दल अपना भावी कार्यक्रम जनता के सम्मुख पेश करके मतदान की याचना किया करता है। इस प्रकार की योजनाएँ प्रस्तावना के रूप में हुआ करती हैं। उन के पीछे जन-बल अथवा राज्य-बल नहीं रहता, और न उन में वह यथार्थता एवं स्थिरता पाई जाती है, जो

उन आयोजनाओं में रहती है, जिन्हें चुनाव ही जाने के पश्चात् राज्य की वागडोर संभालने वाला दल तैयार करता है। इसीलिये हिन्दुस्तान की कांग्रेस-पार्टी की आयोजना वाली डींग की समालोचना करते हुए थो० बी० कृपलानी ने अपने पत्र—'विजिल' में लिखा था कि "आयोजना बनाना किसी ऐसी पार्टी के हाथ की बात नहीं रहती, जिस के हाथ में देश का शासन न हो (क्योंकि) किसी भी पार्टी के पान आयोजना हस्तगत करने के लिये सामग्री और शक्ति के श्रोत नहीं रहते।" (क) चुनाव के पश्चात् विजयी दल के द्वारा तैयार की गई योजनाओं का महत्त्व दो कारणों से होता है—एक तो उन का सम्मरण सारी जनता के परामर्श, वाद-विवाद तथा आलोचनाओं के पश्चात् होता है, और दूसरे उन में कथित कार्यक्रम को व्यवहार-रूप में लाने के लिये गतिनायिका और जनमत का आश्रय मिल जाता है। इन का प्रयत्न उद्देश्य यह रहता है कि गतिनायिका दल, अथवा यह कहिये, राज्य-संस्कार अमुक काल में देशोत्थान के हेतु अमुक कार्यक्रम को पूरा करे। चूं कि आज हर देश में, चाहे वह मार्क्सवाद को मानता हो या गांधीवाद को, चाहे वह साम्यवादी बनने का दावा करता हो या प्रजातन्त्रवादी, यह हवा यह रही है कि समाज की उत्पादन-शक्ति की वृद्धि ही समाजोत्थान का आधार बन सकती है और वही बेकारी एवं भुखमरी का प्रश्न हल कर सकती है, इसलिये बहुधा यही आवाज सुनाई देती है कि अमुक म्यान में पंचवर्षीय योजना बनी, अमुक देश में दसवर्षीय योजना बनी, इत्यादि। ये योजनाएँ कभी और कभी एकक्षेत्रीय रहती हैं, और कभी बहुक्षेत्रीय। उन में वैज्ञानिक तरीके से कार्य करने की ऐसी धाराएँ बना ली जाती हैं कि जिस से निर्दिष्ट कार्य निश्चित समय के भीतर पूर्ण हो जाय। इन योजनाओं के कार्यक्रम में आवश्यकतानुसार बीच-बीच में कमी-बेगी भी कर ली जाती है, और यदि निश्चित अवधि के भीतर निर्दिष्ट काम पूरा नहीं हो पाता, तो उसे आगामी योजना के समय पूरा कर डालने का प्रोत्साहन बनाया जाता है। भविष्य-विषमक होने के कारण यद्यपि वे पूर्ण निश्चयात्मक तो नहीं कही जा सकती, तथापि उनके अनुपालन से कार्य की सफलता बहुत कुछ सुगम और असंदिग्ध हो जाती है। इन योजनाओं का ही कारण है कि आज हम थोड़े से ही काल में पिछड़े हुए गैरालु रूस को अग्रगण्य सम्य श्रेणी के देशों में गिनने लगे हैं। इन्हीं के कारण उन ने अपने समाज का इतना अधिक आर्थिकोत्थान कर लिया है कि वह अमेरिका, इंग्लैंड आदि प्रथम श्रेणी की शक्तियों का मुकाबिला करने के लिये डटा रहता है।

६३ (क) 'Vigil', dt 15-12-51, p 5 (article headed "Parties and Planning")

वर्तमान सामाजिक-आर्थिक योजनाओं में आज जो पारिभाषिक और वैज्ञानिक नवीनता (Technological and Scientific Novelty) दिखाई देती है, उस का श्रेय, हमारी समझ में, रूस ही को है। वहाँ एक आई० व्ही० मिच्यूरिन (I V Michurin) नाम का एक बड़ा भारी पदार्थ-विज्ञानी हो गया है। उसने इस बात का आविष्कार किया कि मनुष्य उचित योजना (planning) के द्वारा पौधों की पारस्परिक गति को अथवा प्राकृतिक नस्ल को बदल कर एक नई उन्नत नस्ल बहुत जल्दी अपने लाभार्थ तैयार कर सकता है। इस आविष्कार से मनुष्य की यह धारणा हो गई कि उस में प्रकृति को भी परिवर्तन कर डालने की शक्ति है। वह यदि चाहे तो मनुष्य-समाज के लाभार्थ प्रकृति को तबदील कर सकता है। इसी-लिये मिच्यूरिन का कहना है कि “हम प्रकृति के अनुग्रहों के लिये ठहर नहीं सकते, हमें तो उन्हें उससे छीन लेना चाहिये” (“We cannot wait for favour from Nature, we must wrest them from her”)“ इस आविष्कार ने रूसी समाजवादियों की अन्नोत्पादन-क्रिया को बहुत उन्नत किया, और अन्त में उसी के आधार पर उन्होंने इस नियम का निर्धारण किया कि “समाजवादी समाज अपने आप उन्नत नहीं होता। वह उन्नत होता है, आर्थिक आयोजित उन्नति के आधार पर (on the basis of a planned development of economics)—वह उन्नत होता है उस समय, जब सामाजिक उत्पादन की वृद्धि के लिये एव सामाजिक जीवन की व्यवस्था के हेतु विज्ञान का आयोजित (planned) प्रयोग किया जाय।”^{६४} इससे यह प्रकट हो जाता है कि मिच्यूरिन ने डार्विन के ‘निश्चेष्ट प्राकृतिक विकासवाद’ को मानुषिक रचनात्मक कार्यक्रम के रूप में सचेष्ट बना दिया है, अर्थात् अब मनुष्य प्राकृतिक विकास को अपने बुद्धि-बल के द्वारा सुचारु रूप से जल्दी-जल्दी प्रत्यक्ष कर सकता है। जब मिच्यूरिन ने यह घोषणा की कि मनुष्य

६४ Cited in Kammar's 'Socialism and the Individual', p 67

६५ “The ability to combine theory and practice is an indispensable quality of every member of socialist society, for this society does not develop spontaneously but on the basis of a planned development of economics, on the basis of a planned application of science to the development of social production and to the organization of social life ”

(Cited in Kammar's 'Socialism and the Individual', p 69-70)

प्रकृति से छीन लेने का बल रखता है, तो ईश्वरवादी एव प्रकृति के अव-भक्त दकियानूसों ने उसे भला-बुरा कहना शुरू किया, जैसा कि प्रायः हर आतिकारी आविष्कार के समय हुआ करता है, परन्तु लेनिन, स्टालिन आदि मार्क्सवादियों ने उसके सिद्धांत से जो लाभ उठाया वह आज ससार की दृष्टि में प्रत्यक्ष दिखाई दे रहा है। उसी की बदौलत रूस ने आर्थिक आयोजनाओं का वैज्ञानिक विधि में प्रयोग किया, जिस के फल-स्वरूप उम्र की आर्थिक स्थिति इतने उच्च-स्तर की हो गई कि अन्य देशों ने उस का अनुकरण करना प्रारंभ कर दिया।

हिन्दुस्तान की राज्य-सरकार ने भी, स्वतंत्र होने के पाँच साल बाद, अभी हाल ही में पहले-बहल एक 'पंचवर्षीय-योजना' की घोषणा की है। उसका ध्येय है कि आगामी पाँच वर्षों में हिन्दुस्तान में कृषि, निःशुल्क अनिवार्य शिक्षा, याता-यात, आरोग्य, निवास-गृह तथा अन्य सामाजिक कल्याण-संवर्धी कार्यक्रम इस दृष्टि से चलाया जायगा कि वह भविष्य में किये जाने वाले उन्नत उत्पादन के लिये उत्तम आधार बन सके। यद्यपि गांधीजी के 'सर्वोदय' प्रोग्राम के अनुयायियों की दृष्टि में इस पंचवर्षीय योजना में त्रुटियाँ हैं, तथापि हिन्दुस्तान सरकार का दावा है कि इस योजना में राज्यत्व को नहीं, व्यक्तित्व को प्रधानता दी जाने के लिये कार्यक्रम निश्चित किया गया है। जो राज्य समस्त कार्यों को अपने अधिकार में रख कर ममाजोन्नति करने की बात करता है, वह 'सर्वाधिकारी राज्य' (totalitarian state) कहलाता है, और जो समाज-कल्याण की दृष्टि से कार्य-संचालन की केवल नीति को अपने अधिकार में रखता है एव कार्य करने में जनता को स्वतन्त्रता देता तथा उन के व्यक्तिगत कार्यों में सहायक बनता है, वह 'कल्याणकारी राज्य' (welfare state) कहलाता है। इस प्रकार राज्य-भेद को बता कर हिन्दू सरकार ने अपनी योजना तैयार की है और जन-स्वातन्त्र्य तथा विकेन्द्रीकरण की ओर लक्ष्य रखा है। पाठकों को ममज्ञाना चाहिये कि रूस अथवा अन्य साम्यवादी कहलाने वाले मार्क्सवादी देशों की योजनाओं और हिन्दुस्तान की इस योजना में यही मुख्य भेद है। यद्यपि गांधीमत के दृष्टि-कोण से उसमें बहुत कुछ सशोषण की आवश्यकता है, जैसा कि श्री विनोबा भावे ने कहा था, तथापि राज्य-सरकार की ओर से जो आश्वासन दिया गया है और जो कार्यक्रम जिस तरह भाषा-बद्ध किया है, उन्हें देखते हुए अभी यह कहा जा सकता है कि वह अन्य 'सर्वाधिकारी राज्यों' की योजनाओं की अपेक्षा जन-स्वातन्त्र्य की (Democracy) की ओर बहुत कुछ आगे बढ़ी हुई है। यों तो जनतन्त्र के सच्चे समीक्षक और प्रेमियों के मन में सन्देह उत्पन्न हो रहा है कि जन-स्वातन्त्र्य की अर्थनीति और आयोजित समाज (planned society) की अर्थनीति में भेद अवश्य रहेगा, भले ही राज्य

उसके समर्थन में अपनी सफाई दे। अभी १० जनवरी सन् १९५३ की ही बात है कि श्री डाक्टर जान मथाई ने गुजरात कालेज, अहमदाबाद में भाषण देते समय कहा था कि “यदि अनुभव से कोई निर्देश मिल सकता है और प्रत्यक्ष परिणामों को देख कर कोई अन्तिम निर्णय निकाला जा सकता है, तो जनतंत्र और आयोजना (अर्थात् आयोजित समाज (Planned society) के बीच होने वाली मूठभेड़ (conflict) को रोकना बड़ा कठिन है, और हम, चाहे अथवा न चाहे, एक ऐसे काल में प्रविष्ट होंगे, जहाँ बाह्य नियंत्रण (controls) उत्तरोत्तर बढ़ता जायगा। एवं व्यक्तिगत निर्धारण (initiative) तथा उत्तरदायित्व (responsibility) उत्तरोत्तर घटता जायगा।”“(क) कुछ भी हो, अभी एकाएक कुछ निर्णय कर बैठना न्यायसंगत प्रतीत नहीं होता। उसका सच्चा निर्णय भविष्य का जन-मत ही उस समय कर सकने योग्य होगा, जब वह यह देख लेगा कि वह व्यावहारिक क्षेत्र में आ उतरने पर कौन से गुल खिलाती है।

भाग (व)

गाँधी की आर्थिक योजनाएँ

गाँधी के मूल सिद्धान्तों का पुनः स्मरण

इस अव्याय के प्रारम्भ में जिम प्रकार हमने मार्कम के मूल-सिद्धांतों का पुनः स्मरण किया था, उन्ही तरह गाँधी के मूल सिद्धांतों को हमें फिर से स्मरण कर लेना चाहिये, जिम से उन की व्यावहारिक योजनाओं को हम ठीक तरह से समझ सकें। वे ये हैं—

(१) “जग भला ता आप भला” यह गाँधी का नव में प्रथम मूल सिद्धांत है। यह उस निम्नतम “आप भला ता जग भला” सिद्धांत का विलुप्त उल्टा है। इस निम्नतम नियम को पार करने के लिये लोगों ने बहुतायत भलाई का नियम खोज निकाला, जिम के अनुसार “अधिक-से-अधिक जनसंख्या का अधिक-से-अधिक लाभ” करना श्रेयस्कर माना गया। इस सिद्धांत के आधार पर जब मार्ग मसार चल रहा था, तब गाँधी ने सार्वजनिक भलाई की दृष्टि में अपने उक्त सिद्धांत “जग भला ता आप भला” का प्रचार किया, जो प्राचीन काल में सम्वृत-साहित्य में “सर्व-भूतहितेषु रता” आदि पदों के द्वारा विख्यात था। जिम मनुष्य की यह धारणा रहती है कि संसार का हर व्यक्ति भला या सुखी रहे, उस का अधिक प्रयत्न भी यही होता है कि सब को सुखी बनाने के माग्न जुटाये जायं। इसीलिये गाँधी ने सब को उन्नत स्थिति में पहुँचाने वाली युक्ति ढूँढी, जिम का नाम उन्होंने ‘सर्वोदय योजना’ रखा। इस ‘सर्वोदय’ शब्द में सर्व-जन के सर्वोर्गाण उदय का भाव निहित है, जिम के अतर्गत राजनैतिक, आर्थिक, सामाजिक और धार्मिक चारों अंगों का समावेश हो जाता है। यह ‘सर्वोदय’ शब्द रमकृष्ण की पुस्तक के शीर्षक “अन टू दी लास्ट” (Unto the Last) का अनुवाद है, क्यों कि ‘अन टू दी लास्ट’ का अर्थ होता है—वह लाभ, जो अंतिम व्यक्ति अर्थात् सब तक पहुँच सके।

(२) उपरोक्त सिद्धांत को व्यावहारिक क्षेत्र में कार्यान्वित करने के लिये गाँधी का दूसरा सिद्धांत है “वसुधैव कुटुम्बकम्” अर्थात् मसार का सारा जन-समुदाय ही एक कुटुम्ब है। गाँधी की सामाजिक व्यवस्थाओं को, जिम में आर्थिक योजनाएँ भी शामिल हैं, समझने के लिये पाठकों को भारतीय हिन्दू संयुक्त कुटुम्ब का

ज्ञान होना आवश्यक है। यदि हिन्दू-कुटुम्ब की आदर्श जीवनचर्या का ज्ञान हो, तो गांधी के व्यवहार-क्षेत्रीय सभी सिद्धांत सरलता से समझ में आ जाते हैं, जैसा कि अब हम आगे देखेंगे।

(३) गांधी का तीसरा सिद्धांत है 'स्वदेशी'। 'स्वदेशी', उन के शब्दों में—“वह भावना है, जो हमें अपनी आसपास की परिस्थितियों का उपयोग करने एवं उन की सेवा करने की प्रेरणा देती है, इसलिये स्वदेशी भावना वाला अपनी परवर्ती स्थितियों में ही रह कर उनके दूषणों का—यदि उनमें कोई है तो—निराकरण करता है। उसे यह भला नहीं लगता कि वह इस देश की या उस देश की, इस धर्म की या उस धर्म की नकल करता हुआ तृपित मृग के समान मृग-जल के मोह में इधर-उधर भटकता हुआ समय नष्ट करता फिरे। इसी भावना से प्रेरित होने के कारण, हमारी समझ में, मार्क्स ने भी, अन्यान्य महापुरुषों के समान, यह आदेश दिया है कि हर स्थान में वहाँ की परिस्थितियों के अनुकूल कार्य किया जाय। इसी सबब से उस हाजिर-जवाब, समाजवादी जार्ज बर्नार्ड शॉ ने किसी प्रश्नकर्ता के उत्तर में, मुझे स्मरण है, एक बार यह कहा था कि गांधी जो कुछ कर रहे हैं, वह सब उन के देश के अनुकूल और उचित है। यही कारण है कि गांधी ने अपने पूर्वजों ही के धर्म में, पूर्वजों ही के कौटुम्बिक जीवन में कल्याण का मार्ग पाया।

(४) स्वराज्य या स्वावलम्बन उन का चौथा सिद्धांत है। इस सिद्धांत में नैतिकता की दृष्टि से आत्म-नियंत्रण और व्यावहारिक जीवन की दृष्टि से अपने पैर पर खड़े होने की शक्ति का अर्थ निहित है। आगे चल कर हम देखेंगे कि मार्क्स-वाद में इन दोनों बातों की कमी ही नहीं है, वरन् अवहेलना की गई है।

आदर्श हिन्दू-कुटुम्ब के प्रधान लक्षण—हम अभी यह कह चुके हैं कि भारतीय संप्रकृत हिंदू कुटुम्ब की आदर्श जीवनचर्या का ज्ञान हो जाने पर गांधी की व्यावहारिक नीति का समझना आसान हो जायगा, इसलिये हमें संक्षिप्ततः आदर्श हिन्दू-कुटुम्ब के निम्न प्रमुख लक्षणों पर दृष्टिपात करना आवश्यक है।

(१) वृहत् रूप—पार्श्चात्य सभ्यता के प्रभाव के कारण आजकल कुटुम्ब का अर्थ इतना सकुचित हो गया है कि जब कभी कोई यह कहता है कि 'आजकल मैं घर में अकेला हूँ, मेरे फेमिली-मेम्बर्स (कुटुम्बी) बाहर गये हुए हैं' तो उस का अर्थ यह समझा जाता है कि 'मेरी पत्नी घर पर नहीं है।' बहुत हुआ तो पति-पत्नी के साथ उन की अप्रौढ़ सन्तान को भी कुटुम्ब शब्द के अन्तर्गत गिन लेते हैं, जैसा कि हम मार्क्सवाद के विवेचन के समय कह आये हैं, परन्तु हिंदू कुटुम्ब प्रपितामह-पितामह-पिता तथा उनकी पत्नियाँ, पुत्र-नाती-पोते तथा उनकी पत्नियाँ, अविवाहित पुत्रियाँ, अविवाहित बहनें और बूआएँ, काका-बाबा तथा उन की सन्तान

व पत्नियाँ इत्यादि अनेक सदस्यों का एक विम्बूत समूह होता है। इस विस्तृत समूह में रहने वाले सदस्य को अन्य छोटे-बड़े सहाय-असहाय सदस्यों की भीड़-भड़का का बरदाश्त करने का अभ्यास पड़ जाता है, अतः यह कुटुम्ब-प्रथा उसे सहिष्णुता, गालि और प्रेम का पाठ पढ़ाती है, जिससे व्यावहारिक अनुभव होता। उन लोगों के लिये अत्यन्त आवश्यक है, जो बकने फिगने हैं कि लांव-सग्रह हो, राष्ट्रों या एकीकरण हो, समाज में भाईचारा हो, इत्यादि।

(२) साम्प्रतिक ऐक्य—इस कुटुम्ब-प्रथा का आधार रहता है प्रेम, और उस प्रेम को अधिक-से-अधिक काल तक बनाये रखने के लिये अग्रहयोग का प्रयोग किया जाता है, बल या जबरदस्ती का नहीं, यह हम किसी पूर्वाध्याय में कह आये हैं। इससे परिणाम यह होता है कि कुटुम्ब के समस्त सदस्यों की कमाई की सम्पत्ति एकत्र रहती है। जो किसी सदस्य का किसी दूसरे सदस्य से बच्चों या पत्नियाँ पर मेहनत-मुदावरा जाता है, तो कुछ लोगों का रहना (residence) या भोजन (messing) या दोनों अलग-अलग हो जाते हैं, परन्तु सम्पत्ति तथा कमाई फिर भी सामलता में रही आती है। इतने पर भी यदि कोई अपनी सम्पत्ति का भाग लेकर अलग रहना चाहे, तो उसे हम हेतु अपनी इच्छा-भाष प्रकट कर देनी पड़ती है—बल प्रयोग को कोई आवश्यकता नहीं। बटवारे की इच्छा-भाष प्रकट कर देने में उस का जो कुछ भाग सम्पत्ति में शास्त्रानुसार होता है, वह उसे मिल जाता है। गरज यह कि इस कौटुम्बिक जीवन का कायम रहने वाले प्रेम का उल्लेखन अतः-अतः तक बलात्कार से न होने पाये, इस दृष्टि में शास्त्रकारों ने नियम बनाये हैं। इस प्रथा के साम्प्रतिक ऐक्य ही में गांधी की अर्थ-नैतिक दो प्रधान योजनाएँ अन्तर्निहित हैं—एक निश्चित, अथवा धराहर या थाती (trust) वाली योजना और दूसरी उदर-पायी श्रम (bread-labour) वाली योजना।

(३) शासन-सेवा का योग—हिन्दू-कुटुम्ब में जो सब से समान होता है, वही कुटुम्ब का मुखिया होता है। उसी पर कौटुम्बिक ऐक्य बनाये रखना का उत्तरदायित्व रहता है। उसे यदि शासन करने का अधिकार होता है, तो उस का कर्तव्य भी यह होता है कि वह कुटुम्ब के सभी सदस्यों का यथाप्रकार से पालन-पोषण और संरक्षण करे। सम्पत्ति या रखाने का यदि वह मालिक होता है, तो उस का चावाँदार रखवाला और उस का समुचित रूप से उपभोग करने वाला सेवक भी वही होता है। पारस्परिक प्रेम-बन्धन के कारण आयु के अनुसार एक सदस्य दूसरे पर अनुशासन करता, एक दूसरे की आज्ञा का पालन करता तथा एक दूसरे की सहायता करता रहता है। इस तरह इस प्रथा में प्रेम पर आधारित शासन और सेवा, अधिकार और कर्तव्य के योग का वह समुचित अनुभव होता है, जिस की आवश्यकता

हर साम्यवादी या समाजवादी को पडती है। महान् सिद्धांती भी अनुभव-शून्य होने के कारण व्यावहारिक क्षेत्र में फिसल कर गड्ढे में पड़ जाता है।

(४) समुक्त उत्पादन (Collective Production)—समाजवाद और साम्यवाद की उत्पादन-पद्धति में पूंजीवादी उत्पादन (Capitalistic production) के स्थान पर सहकारी-उत्पादन (Cooperative production), समुक्त उत्पादन (Collective production) की मान्यता दी जाती है, यह आप को विदित होगा। सहकारी उत्पादन में व्यक्तिगत-स्वामित्व का भाव नहीं मिट पाता। अनेक लोगों के सहयोग की भावना उस में रहती है, इसलिये उसे साम्यवादी पद्धति नहीं कह सकते, परन्तु जब अनेक का भाव मिट कर अभेद रूप से ऐक्य का भाव आ जाय, अर्थात् जब समस्त उत्पादक अभेद रूप से उत्पादन करने में जुट जायें, तब समुक्त उत्पादन की स्थिति आती है। समुक्त-उत्पादन की स्थिति ही, हमारी ममझ में, साम्यवादी पद्धति कहलाई जाने योग्य हो सकती है, हालाँ कि अर्थशास्त्रियों ने समुक्त समाजवादी उन लोगों से कहा है, जो केवल उत्पादन के साधनों से ही व्यक्तिगत स्वामित्व का भाव उड़ा देना चाहते हैं।^{१०} अर्थशास्त्रियों ने भले ही उस को नीमित रूप दिया हो, पर उस का पूर्ण रूप हिन्दू-कुटुम्बी उद्योगों में दिखाई देता है, जहाँ न केवल उत्पादन के साधनों पर, बल्कि समस्त उपज पर भी अभेद रूप से साम्यव्यक्तित्व का अभाव रहता है। इस का महत्त्व ग्राम-निवासी उन हिन्दू-कुटुम्बों में विशेष रूप से दिखाई देता है, जिन का घरा कृषि करना है। यदि समुक्त-कृषि (Collective Farming) का जीता-जागता अनुभव प्राप्त करना हो, तो किसी गाँव में किसी कृषक हिन्दू-कुटुम्ब को देख आइये।

(५) शक्त्यनुसार उत्पादन और आवश्यकतानुसार वितरण—हिन्दू-कुटुम्ब

६७ The socialist school maintains that "the source of these evils lies in free competition and in individual or private property ... Those who favour the entire suppression of private property in all kinds of wealth are called Communists, those who favour the suppression of property in the instruments of production are called Collectivists, those who favour the suppression of property in lands and buildings are called Nationalists "

(Gide's 'Principles of Economics', pp 29 & 30).

का हर व्यक्ति अपनी शक्ति भर प्रदान कर के अर्जित कर रहा है और जिस मदद का जितनी आवश्यकता पड़ेगी है, उतनी ही उस की पूर्ति की जाती है। किस को कितनी आवश्यकता है, इस का अर्थ यह नहीं कि उसे मुँह-मार्गे हथौड़ा दी जाती है, बल्कि घर की आर्थिक स्थिति, मदद की स्थिति जाँच कर जीवा-मशघो सहर्ष पूर्ति की जाती है। यह यही अन्तिम स्थिति है, जिस पर साम्यवाद पहुँचना चाहता है।

गाँधी की आर्थिक योजनाओं संबंधी भूमिका—अब हम गाँधी की आर्थिक योजनाओं पर विचार करेंगे और बताएँगे कि वे किस प्रकार हिन्दू-क्रोडुम्विक-जावन एवं हिन्दुत्वान के प्राचीन ग्राम-साम्य (village-communism) पर आधारित हैं, उन में किस तरह स्वायत्तत्व का पाठ विद्यमान है, वे किस विधि से सर्वोत्तर करना चाहती हैं, और वे किस तरीके से विवेकीकरण कर के एक-एक आदमी को उत्थान के कार्य में जुटाना आवश्यक समझती हैं। मार्क्स के समान गाँधी भी वर्तमानकाशीन आर्थिक पद्धति में आनुष्ठेय। वे भी यह जानते थे कि एक ओर पूँजीपति पो-गृह्य उभरते हैं, तो दूसरी ओर मजदूर-वर्ग बेकारी और फाकाकरी में गत है, इसलिए वे भी चाहते थे कि एक ओर पूँजीपतित्व का और दूसरी ओर बेकारी और भुगमरी का नाश हो जाय, परन्तु उन्होंने यह नहीं चाहा कि समाज द्वितीय वर्ग और बलात्कारी द्वन्द्व-मुद्रा में, क्योंकि बलात्कारी द्वन्द्व-मुद्रा महाभारत के समान समाज के लिये अहितकर होगा। इसलिए उन्होंने बुरुआई अथवा रंजोरादी सम्पत्ति के स्थान में निक्षिप्त सम्पत्ति (Trust Property) का और वेतनिक-श्रम (wage labour) के स्थान में उदर-पोषण-श्रम (bread labour) का सिद्धांत जनता के सम्मुख रखा। यदि इन दोनों सिद्धांतों का व्यावहारिक उपयोग हो गया, तो गाँधी के मतानुसार, समाज में राम-राज्य की स्थापना हो जायगी। 'राम' कहने में हमें दशरथ के पुत्र ऐतिहासिक राम की याद आ जाती है, जिन की शोकप्रियता जगत्-प्रसिद्ध है, परन्तु गाँधी का राम ऐतिहासिक 'राम' में सीमित नहीं है। जिन्हे मन्द-ज्ञान है अथवा वाणी के व्यापार का बोध है, वे जानते हैं कि 'राम' शब्द की रकार और मकार दोनों में सुख-शांति का अनुभव करा देने की शक्ति है। यदि हम इसे समझाने लें, तो विषयांतर हो जायगा, इसलिए इस सत्र में गाँधीजी के कथन को ही उद्धृत कर देना पर्याप्त होगा। उन्होंने लिखा है कि "जब कभी मेरे राम नाम कहने पर कोई ऐतराज करता है, तो मुझे हँसी आ जाती है मेरा राम, हमारा प्रायः नौवें राम, दशरथ-पुत्र ऐतिहासिक राम नहीं है, जो अयोध्या का राजा था। वह मनातन है, अजन्मा है, अद्वितीय है। उस के अन्त नाम है और हम उस का स्मरण

उसी नाम से करते हैं, जिस से हम चिर-परिचित हैं।”^{६८} “गांधी का राम वही सत् है, जो सर्वोपरि विश्वव्यापी है।”^{६९} इसलिये, गांधी-मत में राम-राज्य एक आदर्श राज्य-व्यवस्था, अर्थात् समाज-व्यवस्था का नाम है, जिसमें हरेक व्यक्ति एक समान स्वतंत्रता-पूर्वक सुख-भोगी होकर रहता है। उसी को जनता-जनार्दन का राज्य कहने हैं—वही सच्चा स्वराज्य या प्रजातान्त्रिक राज्य कहलाता है। उसी की स्थापना के लिये कहते-कहते गांधी स्वर्गधाम चले गये और अपने देशवासियों को सचेत कर गये कि कहीं वे स्वयंही गौरवर्ण वालों की दूषित पद्धति को न अपना बैठें। “मेरे लिये”, गांधी का कहना है, “स्वराज्य का अर्थ होता है, अपने निम्न-से-निम्न देश-बन्धुओं को मुक्ति (स्वतंत्रता) मिलना।”^{७०} उन की दृष्टि में “हिन्द-स्वराज्य का यह मतलब है कि अधिकार आखिरकार किसानों और श्रमिकों के हाथ में पहुँच जाय, केवल यह नहीं कि वह गौरवर्णीय नौकरशाही (bureaucracy) के हाथ से निकल कर श्यामवर्णीय नौकरशाही के हाथ में दे दिया जाय।”^{७१} यही बात तो मार्क्सवादी भी चाहता है, पर वह यह नहीं मानता कि श्रमिक केवल पेट भर भोजन पाकर शांत रहे, और सम्पत्तिवान् अपनी सम्पत्ति को जनता की धरोहर समझकर जनता के लाभार्थ खर्च करे। ये दोनों बातें, विशेष कर धरोहर वाली बात मार्क्सवादियों की दृष्टि में हास्यास्पद प्रतीत होती है, और उन की कड़ी आलोचना का विषय बन गई है। उन्हें यह असम्भव मालूम पड़ता है कि कभी भी कोई मनुष्य अपनी सम्पत्ति को अपने मन से दूसरों की धरोहर समझे। जो लोग इस प्रकार की शका करते हैं, उन की शका-समाधान के लिये उन की दृष्टि हम सब से पहले मार्क्स के उस तर्क की ओर आकर्षित कर देना चाहते हैं, जो वह अपने आलोचकों के सम्मुख पेश करता था। उस का कहना था कि ऐतिहासिक गति से यह सिद्ध होता है कि पद्धतियाँ परिवर्तनशील हैं—आज जो नवीन होने के कारण आश्चर्यजनक और असम्भव मालूम पड़ती है, वही ऐतिहासिक गति के भँवर में पड़ कर कल होकर रहती है। इसके बाद अब हम, कुछ दूसरे आधार लेकर थोड़े विस्तार से यह दे वेगे कि गांधीमत सम्पत्ति और श्रम की मुठभेड़ को किस प्रकार सुलझाना चाहता

६८ देखो ‘हरिजन’, २८-४-४६, २-६-४६, २४-११-४६ या (नवजीवन प्रकाशन गृह, अहमदाबाद की पुस्तक ‘राम-नाम’, पृष्ठ १४-१५)।

६९ W E Hocking in ‘Mahatma Gandhi’, (R K) p 119.

७० ‘Young India’, II, 602, cited in ‘Political Philosophy of Mahatma Gandhi’, p 321

७१ Speeches, pp 378-380, cited in Pol Phil. at p 330.

है। यह जानने के लिये हमें यह देगना आवश्यक होगा कि गाँधीजी ने निक्षिप्त सम्पत्ति का उद्देश्यार्थी श्रम का निरूपण कैसा किया है।

निक्षिप्त सम्पत्ति अर्थात् ट्रस्ट-सम्पत्ति (Trust Property) का निरूपण—

‘ट्रस्ट’ का परिभाषा इन्डियन ट्रस्ट ऐक्ट (ऐक्ट न० २ सन् १८८०) में इस प्रकार दी गई है—

“A ‘trust’ is an obligation annexed to the ownership of property and arising out of a confidence reposed in and accepted by the owner, or declared and accepted by him, for the benefit of another, or of another and the owner”

अर्थात् “ट्रस्ट (निक्षिप्त) उन कर्तव्य-भा-रा नाम है, जो सम्पत्ति के स्वामित्व के साथ जुड़ा रहता है, और जिस का उत्पत्ति उन विग्राम पर निर्भर रहती है, जो (सम्पत्ति के) स्वामी ने, दूसरे के लाभ के हेतु, अथवा दूसरे के और स्वामी के लाभ के हेतु, स्थित किया जाता है, या जिने वह स्वामी स्वीकार कर लेता है, अथवा निम्न वह ऐलान करता और स्वीकार कर लेता है।”

यह ‘ट्रस्ट’ का कानूनी परिभाषा है। इस में बता नव बातें हैं जिन का समावेश गाँधीजी ने अपने ‘ट्रस्ट’ शब्द के अन्तर्गत करते हैं, परन्तु गाँधी के ‘ट्रस्ट’ शब्द में दो विशिष्टताएँ आर हैं। एक तो यह है कि वे ‘सम्पत्ति’ के अन्तर्गत भौतिक द्रव्य (Material wealth) के अतिरिक्त बुद्धि-शक्ति अथवा आंतरिक शक्तियाँ (talents) का भी समावेश करते हैं, जैसा कि नीचे के वाक्य में विदित होता है—

“Non-possession implies the ideal of trusteeship in relation to accumulated wealth, talents of people and their earnings beyond their immediate needs”

अर्थात्—जब संचित द्रव्य, आंतरिक गुण (talents) और आवश्यकतापूर्ति के बाद जो वस्ते उस अतिरिक्त कमाई के स्वरूप में आदर्श धरोहर का भाव हो, तब गाँधीजी के ‘त्याग’ शब्द का जय प्रकट होता है।

दूसरी विशिष्टता यह है कि उक्त कर्तव्य-भार केवल प्रेममय सेवा-भाव से प्रेरित है, न कि किसी अन्य स्वाध्याय लौकिक या पारलौकिक कामना से।

हम पहले बता चुके हैं कि मनुष्य की आंतरिक शक्तियाँ या गुणों को प्राचीन काल से ही आर्यधर्म-ग्रन्थों में ‘मपदा’ या ‘सम्पत्ति’ मन्ना दी गई है। इसलिए यदि हम में गाँधीमत के ‘ट्रस्ट’ शब्द की परिभाषा करने को कहा जाय, तो हम उस की

परिभाषा सक्षिप्ततः इस तरह करेंगे। जब साम्प्रतिक अधिकार में अनधिकार और प्रेममयी सेवा का भाव या कर्तव्य-भार हो तब, गांधी के मतानुसार, ट्रस्ट बनता है।

माक्स ने भी इन आंतरिक अथवा विशिष्ट गुणों को नहीं भुलाया। उस ने उन्हें श्रमिकों की दृष्टि से देखा और कहा कि वे श्रम के विशिष्ट अंग हैं, जैसा कि हम इसी अध्याय में कुछ पहले 'सरप्लस वैल्यू' अथवा अतिरिक्त-मूल्य की विवेचना के समय कह आये हैं।

गांधी जी में ट्रस्ट-भावोत्पत्ति के कारण—ट्रस्ट की परिभाषा जानने के पश्चात् यदि कोई यह पूछे कि गांधीजी के मन में प्रचलित सामाजिक अर्थनीति को उलट देने वाला यह एक नवीन भाव कैसे उठा, तो हम यह कहेंगे कि सम्भवतः उस का एक कारण तो यह हो सकता है कि गांधीजी कानून के पंडित (वैरिस्टर) थे, इसलिये उन्हें ट्रस्ट-संबन्धी बातों का ज्ञान था, उन्हीं से सम्भवतः वे प्रभावित हुए हों, परन्तु कानून एक प्रकार का वह दर्पण है जिस में समाज की प्रचलित विचार-धारा का दर्शन होता है, इसलिये 'ट्रस्ट' की कानूनी परिभाषा से गांधी को सतौष नहीं हो सकता था, बल्कि वे प्रचलित विचार-धारा को ही बदल कर दूसरी विचार-धारा का समस्त समाज में बहाना चाहते थे। कानूनी 'ट्रस्ट' में प्रचलित लौकिक-पारलौकिक विचार-धारा से प्रेरित व्यक्ति-विशेष के भाव का निर्देश रहता है, इसलिये उस में व्यक्त किया गया कर्तव्य-भार स्वार्थ-प्रधान रहता है, भले ही वह स्वार्थ पारलौकिक हो या उच्च श्रेणी का। फिर कानून के द्वारा संचालित कार्यों के सम्पन्न होने में भय और परवशता का हाथ रहता है, प्रेम, स्वाधीनता, हर्ष और उत्साह का नहीं, जो गांधी-फिरोजपुरी के सूत्रवार है। अतः हमारी समझ में गांधी-जी को हिन्दू-कुटुम्बिक जीवन के अनुभव से ही इस का प्रोत्साहन मिला होगा। हिन्दू-कुटुम्ब में देखिये, किस उत्साह और प्रेम के साथ काम करने योग्य हर व्यक्ति अपनी-अपनी शारीरिक और बौद्धिक शक्ति के अनुसार, अपने-अपने काम में, सुबह से शाम तक अथवा अन्य किमी उपयुक्त समय पर, मुस्तेदी और ईमानदारी के साथ जुटा रहता है, और यह सब इसलिये नहीं कि वह अपनी कमाई को आप खुद ही रखना चाहता है या कि उस का अधिकांश लेना चाहता है, बल्कि इसलिये कि उस का सारा कुटुम्ब उन्नत हो और सम्मान-पात्र बने, तथा उस के छोटे-बड़े, लून्हे-अबे, बालक-बूढ़े, बहन-भतीजी आदि, आदि उस की कमाई से लाभ उठाएँ और वह खुद भी केवल उतना लाभ उठाए, जितना अत्यन्त आवश्यक हो। इस प्रकार सब सदस्यों की कमाई एकत्र रखी जाती है और उस सब, का स्वामी घर का मुखिया होता है, जिस पर सब का विश्वास रहता है। यह मुखिया अपने अधिकार

का उत्तरदायित्व सम्भालना है, एवं कर्त्तव्य-परायण होकर, विराग और विवेक महित सब की इकट्ठी कमाई का संरक्षण करता हुआ, जिसका जिनकी जरूरत होती है उनके अनुसार, उसका वितरण करता है।^{७३} इस तरह कुटुम्ब का हर व्यक्ति और मुखिया अपने-का न केवल भौतिक द्रव्य का, बल्कि अपने-अपने विविष्ट गुणों का भी कुटुम्ब-हित के लिये निष्पान्तिकारी (Trustee) अर्थात् ट्रस्टी समझ कर धर्म करता रहता है। उसे न यह अपेक्षा रहती है कि कोई दूसरा सदस्य शावामा दे और न यह प्रशमन रहता है कि उसे किसी कम कमाने वाले सदस्य में अधिक पुरस्कार मिले। मुखिया ही क्या, हर योग्य, बालिग (major) सदस्य का व्यवहार भी इसी तरह का हर निर्मल, अग्र्य, नाबालिग (minor) सदस्य के प्रति रहता है, इसलिये हम कहते हैं कि हिन्दू-कुटुम्ब में जा आदर्श-ट्रस्टीशिप का लक्षण विद्यमान है, वह अन्यत्र नहीं। जब तक सनातन इस आदर्श को नहीं अपनाएगा, अर्थात् जब तक वसुधा हिन्दू-कुटुम्बवत् (वसुधैव कुटुम्बक) नहीं होगी, तब तक साम्य-समाज का होना स्वप्नवत् ही रहेगा। इस प्रकार के कुटुम्ब को ही विनावा भावेन, साम्य-योग का प्रतीक कहा है। “साम्य-योग” में उनका कहना है, “सब की समानता अन्दर से होती है जैसा कि कुटुम्ब में होता है। वहाँ आत्मा और प्रेम की समानता होती है। प्रेम और जात्मा एक ही वस्तु है।”^{७४}

गाँवों के मन में ट्रस्टीशिप का भाव जागृत करने वाला तात्संग कारण, हमारी समय में, दान-प्रथा हो सकती है। हर देव वा समाज में दान की प्रथा प्राचीन काल से चली आती है। इतिहास से पता चलता है कि दान देने की भावनाएँ प्रचलित जीवन-पद्धतियाँ के अनुकूल रहा करती हैं, और इसलिये वे समयानुसार परिवर्तित होती रहती हैं। प्रायः यह देना गया है कि प्रायः ९०-९५ प्रतिशत दान स्वार्थमयी कामना से किया जाता है। एक स्वार्थ तो होता है लौकिक लाभ की कामना, जिस में कांति, सम्मान, उपाधि आदि सभी लौकिक बातें शामिल हैं। दूसरा स्वार्थ होता है, पारलौकिक लाभ की कामना, जैसे स्वर्ग पान की, पुनर्जन्म होने पर पुण्य-फल मिलने की, मृत्यु होने पर तत्काल अथवा ‘हुक्म सुनाने के दिन’ (Judgement Day) पर ईश्वर द्वारा पारितोषिकादि प्राप्त होने की आशा

७३ मुखिया मुख तो चाहिये, खान-पान को एक।
पाले-पोसे सकल अंग, सहित विराग-विवेक।

[तुलसीकृत रामायण]

७४. दैनिक ‘नवभारत’ (जबलपुर), ता० १८ जनवरी १९५२ में पोली-भौत से दिया हुआ भावेजी का वक्तव्य।

लगाये रहना। स्वार्थमयी इन कामनाओं से किया गया दान निम्न कोटि का होता है। उच्च कोटि का दान वह है, जो केवल कर्त्तव्य समझ कर प्रेममय सेवाभाव से पात्र को दिया जाता है, यह हम यथा-म्यान बता चुके हैं। दान किसी भी भावना से दिया जाय, दानप्रथा यह सिद्ध करती है कि मनुष्य में अपनी सम्पत्ति को दूसरों के लाभार्थ वितरण करने की इच्छा और क्षमता रहती है, भले ही वह सीमित रूप में प्रकट होती हो। इस दृष्टि से सम्पत्ति का स्वामी अपनी सम्पत्ति का ट्रस्टी ही हुआ। जब मनुष्य में अपनी सम्पत्ति के कुछ अंश को दूसरों के लाभार्थ देने की क्षमता रहती है, तब क्या यह सम्भव नहीं कि वह सम्यक्तानुकूल दानाश को इतना बढ़ा दे कि शेषांश इतना ही रहे कि जो उसको यथोचित रूप से जीवित रखने के लिये पर्याप्त हो। यदि कोई मार्क्सवादी यह ठट्ठा करे कि गाँधी का ट्रस्टीशिप का सिद्धांत व्यावहारिक है, तो हमें यही कहना पड़ेगा कि वह अपने गुरु मार्क्स के ऐतिहासिक डायलेक्टिक्स के सिद्धांत को ही ठुकरा देना चाहता है। मनुष्य में जो गुण आर्थिक रूप में रहता है, वही व्यवहृत किया जाय, तो समय पाकर धीरे-धीरे उन्नत हो जाता है, और उस में शीघ्र परिवर्तन लाने के लिये विशेष प्रयत्न किये जायें, तो वह थोड़े काल में क्रांति-रूप होकर प्रकट हो जाता है। मार्क्सवादी इस बात से इन्कार नहीं कर सकेगा। तब फिर यह क्यों कहा जाता है कि गाँधी की ट्रस्टीशिप वाली बात का समाज में व्यावहारिक प्रचार शीघ्र होना असम्भव है। ऐसे शकाग्रस्त लोगो को चाहिये कि वे किसी भी देश या समाज के किसी भी युग का इतिहास उठा कर देखें। उन्हें इस बात की पुष्टि में ऐसे अनेक लोगो के प्रमाण मिलेंगे, जिन्होंने अपने युग की प्रचलित विचार-धारा के अनुरूप अपनी सम्पत्ति का न केवल अल्पांश ही, बल्कि अधिकांश और सर्वांश भी दान दे डाला है। हिन्दुस्थान का ही उदाहरण ले लीजिये। किसी एक युग में साम्प्रदायिक मत के अनुसार स्वर्गादि की भावना से प्रेरित होकर मठ-मंदिर-मसजिद आदि के लिये खुले हाथों दान दिया जाता था, तो किसी दूसरे युग में जन-हित की भावना के कारण शिखरालयो आदि के लिये दिया जाने लगा। कहीं पर धर्मशालाओं-सरायों पर खर्च किया गया, तो कहीं पर अश-हाथों, या यात्री, साधुओं आदि को भोजन-वस्त्र वितरण के अभिप्राय से भोजन-वस्त्रागार खोले गये। जब समय ने पलटा खाया, तब पुण्य-भावनाओं ने सकुचित साम्प्रदायिक दायरे से, अथवा पारलौकिक स्वार्थ-क्षेत्र से उभरना और विस्तृत सार्वजनिक क्षेत्रों में प्रवेश करना प्रारम्भ किया। फलतः जमनालाल बजाज जैसे लोगो ने सत्याग्रह, खदर आदि के प्रचारार्थ प्रायः सर्वस्व दे डाला। इसी सार्वजनिक भावना से प्रेरित होकर गाँधी ने, और उन की मृत्यु के बाद विनोबा भावे ने सम्पत्ति-वान्तों के कान में यह मंत्र फूँका है कि तुम अपने आप को अपनी सम्पत्ति का ट्रस्टी

सम्पत्ति, और उन में से उनका ही अपनाने वरदाया, जिससे नीति के लिये आवश्यक है। बाकी नये प्रचारों की भूमिका का निदान के लिये दान दे राशियाँ, चारों तरफ दान-प्राप्त के हाथ में प्रायः-प्रायः पट्टन सिद्धा जाय, जो स्टेट्समैन जाय जिसी सामाजिक सम्पत्ति को इस हेतु प्रायः दान दाय, क्या कि तुम्हारी ने उक्त वस्तुओं की भूमिका बताया है। विनोय भाव से वस्तुमान भूमिका-प्रदान का प्रमाण इसी उद्देश्य से किया जा रहा है। उक्त एव वस्तुओं के दान ने अपनी देश-स्वार्थी प्रतिष्ठा पर प्रायः-प्रायः के समय भू-दान-प्रदान में जा सामाजिक उत्तरदायित्व प्रकटता पाते हैं, उसमें तो यही सिद्ध होता है कि जिस लगन में सामाजिक, अपन हितात्मक प्राप्ति का नाना-नौ वयों में चलाते जा रहे हैं, उसी की भाँति में यदि गाँधीवादी अहिंसात्मक प्राप्ति को चलाने लग जायें तो समाज में दृष्टि-गोचर पद्धति का अन्तर्गत सामाजिक-नित्त हो जाना बड़ा कठिन बात नहीं है। विनोयार्थ का रहना तो यह है कि अपन इस कार्य-क्रम के द्वारा जनता में वह प्रचार-मण्डल बना रहे है जिस से रिस्टेट नम-भाव में भूमि-विहीनों में भूमि-निष्ठा का नाम आगामी में कर सके। यह है साम्य-योग की दान-क्रिया, अर्थात् सम्पत्ति-विनिष्ठा ही पद्धति, जिस में अनुसार सम्पत्तिवान् स्वयं अपनी सम्पत्ति का, प्रेषण-प्रसार-प्रसार-भूते व्यक्तिना में हर्षपूर्वक बाँटने को अपना कर्तव्य समझने लगता है।

एक और कारण है, जिसे हम सप्रमाण बतें, तो उपयुक्त ही होगा। वह है गाँधी की धार्मिक प्रवृत्ति, उन का मन्-अनन् उद्देश्यी अथवा स्व-मृष्टि साम्यक ज्ञान और आत्मानुभव। जगत् का उत्पादन स्वयं, कर्ता, प्रती और दृष्टा के नाम से प्रख्यात है, न कि नाशता के नाम से। वह उत्पन्न करता है, उसलिये नम्य है। नम्य अर्थात् स्वामी होते हुए भी वह अपनी उपज को हुई वस्तुओं को स्वयं न भोग कर दूसरों को यथावत् भोगने देता है। दूसरे उस की वस्तुओं के भोक्ता हैं। इसी में उसे आनन्द मिलता है और उसीलिये वह उन वस्तुओं को धारण किये रखता है, अतः वह कर्ता, प्रती और दृष्टा उपाधियों से विभूषित है, न कि भोक्ता की उपाधि से। ये ही हैं दृष्टी के लक्षण। उन्हीं में विभूषित होने के लिये प्रयत्न करना मनुष्य का कर्तव्य है, क्योंकि वह अपने स्वयं ईश्वर का प्रतिरूप है। ऐसे ही लोग मनुष्य-समाज में ईश्वरीय मृष्टि के समान साम्य की स्थापना कर कल्याणकारी सिद्ध हो सकते हैं।

दृष्ट-सिद्धात के प्रचार के लिये अहिंसात्मक साधन—

इस तरह हमें ज्ञात हो गया कि दृष्ट-पद्धति का समाज में कायम करने के लिये गाँधी सम्भवतः चार कारणों से प्रभावित हुए। वे चार हैं—दृष्ट का कानूनी परि-

और साथ-ही-साथ उन अपराधी कहे जाने वाले पूंजीपतियों के विचारों को भी बदलने की चेष्टाएँ करते जाओ। इधर विचार-परिवर्तन की शिक्षा, उधर आत्मा-चरण का दृष्टान्त, यहाँ सिद्धान्त का प्रचार, वहाँ सिद्धान्त का आचार—जब ये दोनों कन्वे-से-कन्वा मिला कर समाज-क्षेत्र में विचरते दिखाई देगे, तब पुज-पद्धति के स्थान में ट्रस्ट-पद्धति का आ जाना निश्चय जानो, यह गांधी का निदान है। गांधी का यह तात्पर्य नहीं कि केवल समझाने-बुझाने से, विनम्र प्रार्थनाओं से अथवा व्यक्ति-गत इकके-दुक्के आचारों से ही ट्रस्ट-पद्धति का शीघ्र सर्वत्र प्रचार हो जायगा। यह तो उन का मूल तरीका है ही, परन्तु इस के साथ ही उन्हें स्टेट की आवश्यक सहायता लेने में भी कोई उजर नहीं है। यह सहायता ऐसे राज्य-कानून की हो जिस में हिंसा न हो, इसलिये इस अभिप्राय से कि समाज पुज-पद्धति के दुर्गुणों में दीर्घ-काल तक न उलझा रहे, गांधी ने यह स्वीकार किया कि यदि स्टेट साम्प्रतिक पुज-पद्धति को समाप्त कर देने में योग देना चाहे, तो मृत्यु-कर, आय-कर अथवा अन्य ऐसे भारी कर लगाये, जिस से भविष्य में साम्प्रतिक-पुजत्व को बढ़ने का अवकाश न मिलने पाये। इसी तरह, यदि स्टेट वारसी-पन (heirship) और मुफती आय को मिटाने के लिये कोई नवीन कानून बनाये, तो भी कोई हानि नहीं, क्योंकि इस प्रकार के बुद्धि-संगत कानून रोक के लिये होते हैं, इसलिये न उन में अन्याय ही है और न हिंसा—वे विनाशक नहीं, प्रतिवधक होते हैं। फिर भी गान्धीजी राज्य के हस्तक्षेप को अच्छा नहीं समझते। उन्हें तो अहिंसात्मक साधनाएँ ही मान्य हैं। किसी भी हालत में वे उन कानूनों को सहन नहीं कर सकते, जिन के आधार पर किसी की न्यायपूर्ण प्राप्त की हुई जायदाद जप्त की जा सके, क्योंकि वे अन्याय-पूर्ण और हिंसात्मक होते हैं। इसलिये, अब हम इस निर्णय पर पहुँच गये कि पुज-पद्धति के स्थान में ट्रस्ट-पद्धति को कायम करना आवश्यक है, और वह हिंसात्मक विधि से नहीं, अहिंसात्मक विधि से होना चाहिये। इस अहिंसात्मक विधि में भी अहिंसात्मक अमहयोग राम-बाण जैसा अचूक होता है। यदि हिंसात्मक साधनों का प्रयोग किया गया, तो गांधी का कहना है,—“मनुष्य उन दिव्य शक्तियों को खो बैठेगा, जिन के द्वारा उसे साम्प्रतिक सग्रह का हुनर मालूम रहता है। अहिंसात्मक असहयोग ही एक ऐसा अचूक साधन है, जो ट्रस्ट-पद्धति को ला सकता है, क्योंकि समाज में धनवान विना गरीब के सहयोग के धन-सग्रह नहीं कर सकता।”

ट्रस्ट-व्यवस्था सबधी कुछ प्रश्न और गांधी पर अर्द्ध-विली हिंसा का आरोप—

“ट्रस्टीपन का मेरा सिद्धान्त”, गांधी का कथन है, “कोई फिमलने वाली चीज

नहीं है, और न वह कोई गारंटी है। मुझे विश्वास है कि वह अन्य और सिद्धान्तों के बाद तक जीवित रहेगा, (क्योंकि) वह तत्त्वदर्शन और धर्म के आधार पर स्थित है। यदि सम्पत्तिवानों ने अभी तक उस का अनुपादन नहीं किया, तो उस में यह सिद्ध नहीं होता कि सिद्धान्त ही असत्य है, उन से तो धनवानों की कमजोरी ही सिद्ध होती है। अहिंसा में मेल रखनेवाला अन्य दूसरा सिद्धान्त है ही नहीं।”^{७६} ट्रस्ट के कायम हो जाने पर ट्रस्ट-सम्पत्ति और ट्रस्टी विषयक अनेक प्रश्न उठते हैं, जैसे ट्रस्टी का उत्तराधिकारी कौन हो सकेगा, ट्रस्टी को ट्रस्ट का भार संभालने के बदले में क्या मिलेगा, ट्रस्ट-सम्पत्ति को सुरक्षित रखी जाने के लिये क्या साधन होंगे, स्टेट का कितना और किस प्रकार ट्रस्ट-सम्बन्धी कार्यों में हस्तक्षेप रहेगा, इत्यादि। ये बातें भविष्य की हैं। भविष्य की बातें भविष्य ही कह सकती हैं, क्योंकि भविष्य में न जाने क्या-क्या हो, फिर भी गांधी ने कुछ आवश्यक प्रश्नों पर सामान्य रूप में प्रकाश डाल दिया है। उन्होंने कहा है कि (१) ट्रस्टी के सिवाय जनता के और कोई उत्तराधिकारी नहीं,^{७७} और चूंकि राज्य जन-प्रतिनिधि कहलाता है, इसलिए राज्य ही, जब तक उस की स्थिति न मिट जाय, ट्रस्ट-सम्पत्ति को सम्भालनेवाला होगा। (२) ट्रस्टी को ट्रस्ट का कार्य-भार सम्भालने की एवज में स्टेट से कमीशन मिला करेगा।^{७८} (३) ट्रस्टी ट्रस्ट-सम्पत्ति की रक्षा अहिंसात्मक तरीके से करेगा। वह उस का समर्पण किसी भी आक्रमणकारी को नहीं करेगा, भले ही उस की जान चली जाय। उस के दिल में बदला लेने का भाव कभी नहीं उठेगा।^{७९} (५) यदि ट्रस्टी ट्रस्ट के कारंवार में गफलत करे, तो स्टेट को अधिकार होगा कि ट्रस्ट-सम्पत्ति उस के अधिकार से ले ले। इस दृष्टि में यदि जमींदार या पूंजीपति ट्रस्टीशिप के आदर्श की अवलेहना करता पाया जाय और जनता की ओर से स्वतन्त्र प्रयत्न उपर्याप्त हों, तो स्टेट भिन्न-भिन्न प्रकार की जमींदारी प्रथाओं का स्वात्मा कर दे और मजदूरों के प्रतिनिधियों के माध्यम से अनिवार्य केन्द्रित उत्पादन का स्वामित्व और प्रबंध गृहण करे।^{८०} “सम्भव है, ऐसा करने में स्टेट का अपहरण (जब्त) करने का क्रिया

७६ Citations in Pol Phil of M Gandhi, p 96

७७ Pol Phil of M Gandhi, p 95

७८ Pol Phil of M Gandhi, p 95

७९ स्वयंसेवक की प्रतिज्ञायें, सन् १९३० में जोड़े गये नियमों में से नियम नं० ५।

८०. ‘हरिजन’ २०-४-१९४०, cited in Pol Phil at p 355

का आशय अत्यन्त सूक्ष्म हिंसा के माय लेना पड़े।' " इस वाक्य को पढ़ कर बहुत सभ्य हैं, बहुतेरा के मन में गांधी के शुद्ध अहिंसात्मक भावाकाश में हिंसा की काली रेखा प्रतीत होने लगे। श्री धवन ने इस मन्देह का निराकरण यह कह कर करना चाहा है कि "यद्यपि परिस्थितिया में समानता लाने का जो कर्तव्य स्टेट का है, उसकी पूर्ति करने के लिये गांधीजी ने स्टेट को ज्वन्-क्रिया की अनुमति (concession) दे दी है, तथापि वह अनुमति आधे दिल में दी हुई प्रतीत होती है, क्योंकि वे राज्य के हस्तक्षेप में अविश्वास प्रकट करते हैं और ट्रस्टीपन के तथा ग्राम्य-जनसमूहों (village communities) अर्थात् ग्राम्य-मचायती जैसे छोटे-छोटे खटों की मालिकी के अधिकतर हिमायती हैं। वे व्यक्तिगत मालिकी में भवधित हिंसा को स्टेट का हिंसा में कम हानिकारक मानते हैं।" ८१ परन्तु हमें गांधी जैसे अटल अहिंसा के पुजारी के हेतु यह रक्षणकारी उत्तर निर्वल और फीका मालूम पड़ता है। गांधी जैसे दृढ़ निश्चयी के कार्य-कोष में अर्द्ध-हृदयी बातों को कोई स्थान प्राप्त नहीं हो सका। उन के हृदय में दृढ़ निश्चय का वास रहता था, और यदि उस निश्चय ही में भूल पाई जाती, तो वे खुले आम उस में पीछे हट जाना श्रेयस्कर समझते थे। तब फिर कोई दूसरा ही कारण होना चाहिये, जिसने उन्हें यह कहने के लिये बाध्य किया हो कि आवश्यकता होने पर स्टेट अत्यन्त सूक्ष्म-हिंसा के साथ ज्वन्-क्रिया को उपयोग में ला सकती है। गांधी के उक्त कथन को, जिस में ज्वन् कर लेने की अनुमति दी गई है, चारीकी में पढ़, तो विदित होता है कि यह ज्वन्-क्रिया उस समय के लिये कही गई है, जब कि कोई जमींदार या पूँजीपति ट्रस्टीशिप के आदर्श की अवहेलना करे। इनसे यह सिद्ध होता है कि जब किसी स्टेट में जनमत के आधार पर ट्रस्टीशिप का कानून बना लिया गया हो और जब वह कानून इस तरह से भंग किया गया हो कि ट्रस्टीशिप के आदर्श को ही धक्का पहुँचे, तब स्टेट ज्वन्-क्रिया का उपयोग कर सकता है। गांधी यह कि ज्वन्-क्रिया जन-प्रिय राज्य-कानून को भंग करने वाले के लिये उसी प्रकार दंड-स्वरूप है, जिस प्रकार चोर, कातिल या अन्य राजाज्ञा भंग करने वाले दंडित किये जाते हैं। इन ज्वन्-क्रिया का प्रयोग उस समय तक नहीं होगा, जब तक ट्रस्टीशिप का कानून न बनाया गया हो। यों तो जहाँ तक गांधी जी का खुद का मत है, वे हिंसात्मक उपायों में चोरों, कातिलों आदि को भी दण्ड नहीं देना चाहते, और स्टेट को भी यही मलाह देते हैं, परन्तु जनमत ने जब तक स्टेट को पूर्ण अहिंसात्मक नहीं बना पाया है, तब तक यदि उसे प्रवृत्ति के हेतु

८१ Pol Phil, p 356

८२ Pol Phil of M Gandhi, P 356

मानव-शक्ति मानव-समाज की अप्रत्यक्ष सम्पत्ति होती है, जो कर्मरूप होकर प्रत्यक्ष हो जाती है। जिस प्रकार मनुष्य को अपनी प्रत्यक्ष सम्पत्ति का ट्रस्टी बन कर रहना चाहिये, उसी प्रकार उसे अपनी अप्रत्यक्ष-सम्पत्ति-रूप आंतरिक शक्तियों का भी ट्रस्टी होना चाहिये। यदि आन्तरिक शक्तियों का उपयोग उसने ट्रस्टी समझ-कर नहीं किया, तो बाह्य सम्पत्ति का ट्रस्टी बनना सम्भव न हो सकेगा, क्योंकि बाह्य साम्पत्तिक-रूप उन्हीं आन्तरिक शक्तियों का फलरूप रहता है। यथार्थ में शक्ति एक है। वही हर मनुष्य में विद्यमान रहती है और वही भिन्न-भिन्न कर्मों या कर्म-फलों के रूप में प्रकट होकर भिन्न-भिन्न प्रतीत होने लगती है, इसलिये यदि समूची दृष्टि से इस शक्ति का वर्णन किया जाय, तो कह सकते हैं कि यह वह शक्ति है, जिस का स्वाभाविक गुण है, कर्म करने का, अथवा श्रम करने का, अतः उसे हम श्रम-शक्ति कहें, तो उचित होगा। यह श्रम-शक्ति किसी मनुष्य में किसी एक क्षेत्र में, किसी एक अच्छे प्रकार से प्रकाशित हो उठती है, तो किसी दूसरे में कुछ दूसरे प्रकार से असंस्कृत रूप में। श्रम-शक्ति के ज्वलत प्रकाश को बहुधा गुण या सद्गुण सजा दी जाती है और इन गुणों से सम्पन्न मनुष्य को गुण-सम्पन्न कहते हैं, इसलिये गांधी का यह निर्णय है कि मनुष्य अपनी श्रम-शक्ति का उपयोग उस का ट्रस्टी ही बन कर किया करे, चाहे वह साधारण मजदूर की श्रम-शक्ति हो, या चतुर-प्रवीण इन्जीनियर की, चाहे वह भुखमरे या बेकार की हो, या पूंजीपति अथवा सलग्न कर्मचारी की। जब मनुष्य अपने-आप को अपनी श्रम-शक्ति का ट्रस्टी समझ कर उत्पादन करेगा, तब वह अपनी उत्पन्न की हुई वस्तुओं का केवल उतना ही भाग अपने उपभोग में लायगा, जितना उसे आवश्यक है। शेष बचे भाग को वह जनता में वितरणार्थ छोड़ देगा। जब हर श्रमिक—हर मनुष्य श्रमिक ही होता है—अपने-आप को श्रम-शक्ति का ट्रस्टी समझ कर काम करेगा, तब उस में दूसरों के हेतु प्रेम-पूर्वक कर्म करने का उत्साह बढ़ेगा और स्वार्थ, लालच, असत्य की प्रवृत्तियाँ घटती जाएँगी। परिणाम यह होगा कि उत्पादन की वृद्धि होगी और वितरण में ममता आने लगेगी। इसलिये गांधी का कथन है कि “श्रम और पूंजी दोनों आपस में एक दूसरे के ट्रस्टी बन कर काम करे और दोनों उपभोगियों (consumers) के भी ट्रस्टी बने।”^{८५}

वैतनिक श्रम और उदर-पोषी श्रम में भेद

श्रमिक ट्रस्टी की भावना से प्रेरित होकर उत्पादन करे, यह बात तो, आप कहेंगे, मही मान ली जा सकती है, पर सब से पहला और बड़ा प्रश्न तो यह है कि

वेतन या भुजमरा या जम्पेटा मजदूर कहाँ से इनकी शक्ति ला सकता है कि वह अपने गुज-बस्त के लिये पैदा करे और जो अधिक बचे उसे हर्ष-पूर्वक समाज में वितरण होने दे, इसलिये वह कौन सा उपाय है, जिससे गांधी मव को भर-भेट भोजन और काम देने का वायदा करते हैं। गांधी की वह योजना है, सर्वोदय की, जिसकी एक प्रवर्ण झलक है—साम्यवादी-साम्यता। इन बातों पर कहने के पूर्व हमें यह जानना जरूरी है कि गांधी के मन में श्रम-शक्ति का वाच्य बनाये रखने के लिये उसे कौन-सी और जिनकी सामग्री चाहिये और उसका मार्क्स-मत में क्या भेद है। हम पहले जान चुके हैं कि मार्क्स की लड़ाई थी वैतनिक-श्रम (wage-labour) के लिये, जहाँ उन श्रमिकों के लिये जो वेतन लेकर मजदूरी करते थे। जिस समय उन श्रमिकों का प्रश्न उठाया था, उस समय पश्चिम के सभी देशों में धर्म और सामीप्य व्यवस्था का अन्त हो चुका था और मजदूर-युग आ गया था, जिसके कारण लोगों के व्यक्तिगत हानि-रंजना मिट चुके थे। शहरों में उद्योगों का केन्द्रीकरण हो गया था और उनमें भी अधिक होना जाता था। उद्योग हो गया, व्यापार, प्रतायात के माध्यम आदि भी पूँजीपतियों के हाथ में और भूमि जमींदारों के हाथ में थी। इस तरह मव जो ने वेतन पर गुज-बस्त करने वाले मजदूरों की मर्यादा बढ़ नहीं दी, जिन्हें समय-समय पर बेकारों का नामना करना पड़ना था, और बहुतों को जम्पेटा रहकर ही बाल-बैना गुत्ता पड़ता था। बेकारों होना और पूरा मजदूरी न पाना, ये दो बातें श्रमिकों के सत्रय में बड़ी खटकनेवाली थी। मार्क्स को वह खटकी। उसे माहूम हुआ कि इसके दोषी पूँजीपति और भूमिपति ही हैं, क्योंकि वे ही अपने-अपने तरीकों द्वारा मव प्रतिरिक्त मूल्य को चाट जाते थे, और मजदूर को, जितना वह पैदा करता था, नहीं देते थे; इसलिये मार्क्स के दिमाग में यह बात समाई कि मजदूर बेकार न रहने शर्त और उसका वेतन भी बढ़ाया जाय। वेतन शब्द ही इस बात का प्रतीक है कि एक मालिक है और दूसरा उसका नीकर—एक काम देनेवाला और दूसरा उस पर काम व दाम दोनों के लिये आश्रित रहनेवाला। इसमें यह स्वयं-निष्ठ है कि मार्क्स ने परावलम्बी श्रमिकों को परावलम्बी ही रखना चाहा है, वेतन वह भले ही लड़-भिड़ कर बढ़वा ले। आधुनिक ट्रेड-यूनियन, श्रमिक-संघ आदि चाहे वे एकडेमोसियों या मार्क्सवादी, सबके सब इन परावलम्बी श्रम को अधिक वेतन दिलाकर मुक्त करने की सोचते रहते हैं। उन्हें यह ध्यान में नहीं आता कि परावलम्बी बड़ा बर्बाद मुक्त हो सकता है, वह तो सदा मुहताज हो बना रहता। आज पूँजीपति या भूमिपति है तो कल दूसरा 'पति' हो जायगा भले ही आप उसे स्टेट आदि किना मुन्दरनाम से पुकारने ला जायें। अधिकार इन लोगों का स्टेट भी तो बहुमह्यक दल का रहता, भले ही वह श्रमिक-दल का क्या न हो।

बहुसंख्यक दल मर्दव ईमानदारी और निस्स्वार्थ भावना के साथ ही शासन करेगा और अल्पसंख्यकों पर अपना मन न ठूसेगा, इस में सन्देह है। आज की परिस्थितियाँ और मार्क्स की गिंथा तो यहाँ तक बताती हैं कि वर्तमान स्टेट नाममात्र का बहुसंख्यक श्रमिक दल का होता है, क्योंकि यथार्थता तो रहती है श्रमिकों की तानाशाही। तानाशाही का पक्ष-मर्मर्यन मार्क्सवादी किसी भी आधार पर क्यों न करे, वह आखिर-कार तानाशाही ही रहेगी। फिर क्या बिस्वाम कि उदार अकवर के बाद कट्टर औरगजेव नहीं आयेगा। फिनी भी दृष्टि में देखिये मार्क्सवाद ने श्रमिक को वैतनिक बना कर उसे परावर्ग्य ही रखा है—स्वावलम्बी नहीं बनाया और न बनाने की कोई योजना बनाई। 'कम्मुनिस्ट मनीफेस्टो' का उठा कर पढ़ लीजिए, उस में एक आरतों द्विर्गीय भवर्ग और चीनछान करने की बात है और दूसरी ओर उत्पादन का केन्द्राकरण करने की। तात्पर्य यह है कि मार्क्सवादी ही क्या, सारी "जापुनिक दुनिया 'प्राप्त' करने पर बहुत अधिक ध्यान केन्द्रित करती है, तथा 'बनने' पर बहुत कम, परन्तु महात्मा (गांधी) का मन्तव्य है—'रुको' और बनो।" "बनने" में न तो क्रांति-प्रिया-पधर्ग का भाव है, और न परावलम्बन का। उस में स्वावलम्बन का ही भाव अंत-प्रोत है। गांधी ने चाहा कि श्रमिक स्वावलम्बी बने—न वह किसी ने काम पाने की टांग में रहे, और न उसे किसी से बैतन लेने-देने का बखेरा उठाना पड़े, इनलिये उन्होंने 'भर-पेट भोजन' (Bread labour) की योजना निकाली। उस भर-पेट भोजन वाली बात को समझने के लिये संयुक्त हिंदू-कीटुम्भिक जीवन की फिर से याद कीजिए। हर मदस्य अपनी शक्ति के अनुसार काम करता है। वह कितना ही अधिक क्यों न कमाए, उस का उद्देश्य यह कदापि नहीं रहता कि घर का गुगिया अथवा अन्य और कोई व्यक्ति उसे उस की कमाई का पूरा भाग दे, या कि कमाई के अनुपात में अधिक भाग दे। उस का एकमात्र ध्येय यह रहता है कि उसे भर-पेट भोजन मिलता जाय और उस की सारी कमाई का उपयोग कुटुम्ब के सभी नन्हें-बड़े मदस्य अपनी-अपनी आवश्यकतानुसार करते रहे। अब यदि इस भर-पेट भोजन वाले श्रम-सिद्धान्त की तुलना वैतनिक श्रम-सिद्धान्त से करे, तो यह प्रकट हो जाता है कि इस में प्रेम, उत्साह एवं स्वावलम्बन है, जब कि दूसरे में विराय, भाड़े के टट्ट-जैमा निरुत्साह और परावलम्बन रहता है।

उदर-पोषक श्रम (Bread labour) की व्युत्पत्ति

प्रश्न यह उठता है कि यह भर-पेट भोजन वाली बात गांधी के मन में कैसे उठी। यह उठी उसी स्पष्टता अथवा परिवर्ती स्थिति को देख कर, जहाँ उन्होंने अपना

कार्य-क्षेत्र बनाया था। हिन्दुस्थान उन का कार्य-क्षेत्र था। वहाँ के मुखमरेपन से वे पहले ही परिचित थे, परन्तु विशेष मात्रा में प्रभावित करने वाला उस का प्रत्यक्ष स्वरूप उन्हें हमारी समझ में उस समय दिवा, जब नव् १९१८ में अहमदाबाद के मजदूरों की हड़ताल हुई और मिल मालिकों और मजदूरों के बीच वेतनसंग्रही समझौता हो जाने पर मिल-मालिकों ने खुश में मिठाई वितरित कराई, जिस का वर्णन हम पहले भी कर आये हैं। उस समय की दशा को देख कर गांधी ने अपनी 'आत्मकथा' में लिखा है कि "मिठाई वाटने की खबर पाकर अहमदाबाद के भित्तारी वहाँ जा पहुँचे वे और उन्होंने कतार नाड कर मिठाई छानने के प्रयत्न किये। यह कह-रम था। यह देग फाकेकशों ने ऐसा पीड़ित ह कि भित्तारियों का मर्या वडनी ही जाती ह और वे खाने-पीने के लिये सामान्य मर्यादा लोप कर रहे हैं। वनिक लोग ऐसे भित्तारियों के लिये काम टुड देने के बदले उन्हें भी ब देकर पालते हैं।" देश की यह दुर्दशा क्यों, कब और कैसे हुई, इस के विषय में हम कुछ प्रकाश चीये अब्याय में डाल आये हैं। यहाँ केवल इतना ही कहना पर्याप्त है कि मार्क्स के सम्मुख तो केवल पूँजीपतित्व से उत्पन्न दुर्दशाओं का प्रश्न था, परन्तु गांधी के सम्मुख पूँजीपतित्व के नगड-द्रावा विदेशी-पतित्व से उत्पन्न काले कात्नामों का नवाल था। ईन्ट इन्डिया कम्पनी के आने से पहले, हिन्दुस्थान की औद्योगिक और व्यापारिक स्थिति जिस उन्नत दशा में थी, इसे जानने के लिये किसी भी निष्पक्ष इतिहास के ग्रन्थ को पढ़ लीजिए और नहीं तो अग्रेज लेखक सर विलियम हन्टर, एम० एच० विलसन, अथवा जेम्स मिल, कोल ब्रुक, लायल या फ्रेजर के ही 'ब्रिटिश-इंडिया' पर लिखे ग्रन्थों को ही देख जाइये और फिर देखिये कि ईस्ट इंडिया कम्पनी ने किस अवध में के माय उन का सर्वनाश कर दिया। ढाका की जगन्-प्रसिद्ध मलमल, काश्मीर के दुगाले, दिल्ली के काढ़े हुए रेगमी कपडे इत्यादि स्वप्न की बातें हो गई हैं। ईन्ट इंडिया कम्पनी अपनी ब्रिटिश गवर्नमेन्ट की सहायता ने आर्थिक वेईमानियों और घर्तताओं में इतनी रत रही कि उस ने न केवल उद्योगों और व्यापार को ही नष्ट कर दिया, बल्कि देश को आपस में लडा-लडा कर तबाह कर डाला जिससे जनहानि हुई और बेकारी बढी। डॉक्टर रसेल ने ठीक ही लिखा है कि "ईन्ट इंडिया कम्पनी का एकमात्र महान् लक्ष्य और उद्देश्य यह रहता था कि जितनी जल्दी हो सके और जितनी बडी-से-बडी वनराशि हो सके उस देश से निचोड ली जाय और फिर अपना मतलब पूरा करते ही तदा के लिए देश छोड दिया जाय।" जब अग्रेज सरकार

८७ 'आत्म-कथा', खंड २, पृ० ३८३

८८ 'भारत में अग्रेजी राज्य', भाग १, पृ० ३९-४० पर उद्धृत।

ढकने का जरिया भिक्षा या दान हो। वे चाहते थे कि ये अपने पैरों के बल खड़े हो, अर्थात् काम करे और कमाये, परन्तु पराये काम को करके और उन से वेतन ले कर उदर-पोषण कराना उन्हें पसन्द नहीं था, क्योंकि ऐसा करने में परावलम्बन तो बना ही रहता है, जो चाहे मजदूरो को ठुकरा सकता है। तब फिर इन्हें रोटी-भाजी स्वतन्त्र रूप में किस तरह मिले—इस बात का विचार गांधी के मन में उठा। उन्होंने इन सब को सब से पहले एक तरीका बताया कि हर व्यक्ति हाथ में चरखा चला कर सूत काता करे और उस की आमदनी में अपना उदर-प्रापण किया करे। यहाँ तक तो आप कहेंगे, ठीक है, क्योंकि शब्दार्थ की दृष्टि में 'ब्रेड-लेबर' उद्योगात्मक श्रम का द्योतक है, जिस के द्वारा रोटी-भाजी अथवा उदर-प्रापण की सामग्री मिल जाया करे, परन्तु साम्प्रदायिक दृष्टि में उस का अर्थ उन सब आयोगिक श्रम का होता है, जिस के द्वारा न केवल खाद्य पदार्थ ही प्राप्त हो सकें, बल्कि जीवन की अन्य और मूल आवश्यकताओं की भी सामग्री पैदा की जाती हो।^{११} यह विस्तृत शास्त्रीय भाव, आप पूछेंगे, गांधी ने कहाँ से पाया? सम्भव है, आप कहें कि यह भाव गांधी को टॉल्स्टाय और रस्किन से मिला होगा, जैसा कि धवनजी के इस लेख से प्रकट होता है। उन्होंने "दी गीता अकादिंग टू गांधी" (The Gita According to Gandhi) का उद्धरण देकर लिखा है कि "सब से पहला मनुष्य, जिस ने ब्रेड-लेबर (Bread labour) शब्द का निर्माण किया, वह है एक रूसी लेखक, बान्डरिफ नाम का। बाद में उस भाव का अधिकतर प्रचार टॉल्स्टाय और रस्किन ने किया, और गांधीजी इस सिद्धान्त के लिये इन दोनों महानुभावों के ऋणी हैं।"^{१२} चूँकि मूल में 'indebted' शब्द का प्रयोग किया है, इसलिये हम ने उस का अनुवाद 'ऋणी' करना ही उपयुक्त समझा, हालाँकि उसका अनुवाद आभारी भी किया जा सकता है। ऋणी या आभारी कहने से सदा केवल यह अर्थ नहीं निकलता कि आभारी ने स्वयं दूसरे से कुछ पा लिया हो। साधुवृत्ति के पुरुष का स्वार्थ केवल व्यक्तिगत नहीं हुआ करता।

११ " 'Bread' is symbolic of unavoidable primary necessities of life " अर्थात् रोटी जीवन की अनिवार्यमूल आवश्यकताओं का चिन्ह होती है। Pol Phil of Mahatma Gandhi', p 100

१२ "The first person to coin the term 'bread-labour' was the Russian writer Bondarff later the idea was given wider publicity by Tolstoy and Ruskin, and Gandhiji is indebted to these two for the Principle, '

(Pol Phil of M Gandhi, F N P 100)

परार्थ ही उस का स्वार्थ होता है, इसलिये जो परार्थ की साधना करे, चाहे वह साधन आभारी के विचारानुकूल हो अथवा उससे भिन्न, दोनों स्थितियों में साधु उस का उपकार मानता हुआ उस का ऋणी अथवा आभारी हर्ष-पूर्वक बन जाता है। सम्भव है, इसी दृष्टि से मूल लेखक ने यह लिखा हो कि "गांधीजी इस सिद्धांत के लिये इन दोनों के ऋणी हैं। सिद्धांत तब, हमारी समझ में, गांधीजी के मन में हिन्दुस्थान की मुखमरी और नगोपन ने, पहले ही उत्पन्न कर रखा था। नगापन मुखमरी का सहचर रहता है, इसलिये जनसेवक की जनता की भूख मिटाने की फिकर के साथ तनाच्छादन की फिकर रहती है। अतः यह निश्चित है कि 'ब्रेड-लेवर' कहने से गांधी के मन में केवल उदर-पापक श्रम का ही विचार नहीं, तन ढाँकने का भी रहा होगा। इन के आगे जब हम हिन्दू कौटुम्बिक जीवन की कमीटी को हाथ में लेकर गांधी के 'ब्रेड लेवर' की कमीटी पर कमने लगते हैं, तब तो इस में सन्देह ही नहीं रहता कि वह न केवल उदर-पापक और तनाच्छादक श्रम को, बल्कि समस्त मूल आवश्यकताओं की पूर्ति करने वाले श्रम को भी पार कर जाता है और उस से भी अधिक व्यापक रूप धारण कर लेता है, अर्थात् हिन्दू कुटुम्ब में कोई भी सदस्य अर्थ-हेतु कैसा भी शारीरिक श्रम क्यों न करे, उस सब में उस का अभिप्राय केवल पेट-भर भोजन कर लेने और बाकी का वितरण कर देने का रहता है, जो ट्रस्टीशिप का द्योतक है। इसीलिये गांधी ने कहा है कि "यदि सब अपनी रोटी के लिये काम करने लग जायें, तो वर्गीकरण के भेद समाप्त हो जायेंगे। फिर भी धनी रहेंगे अग्र्य, परन्तु वे अपने-आप को अपनी सम्पत्ति का ट्रस्टी (निक्षेपकारी) समझने लगेंगे, और उस का प्रयोग प्रधानतः जन-हित के लिये करेंगे।"^{११}

इसके बाद जब हम इस बात पर विचार करते हैं कि तत्कालीन परिस्थितियों में मार्क्सवादी विचार-धारा की बाढ को रोकने के लिये गांधी को अपने सिद्धांतों के लिये प्रधानतः अंग्रेजी भाषा का साधन अपनाना पड़ा था, तब हमें यह प्रतीत होता है कि कदाचित् उन्होंने 'ब्रेड-लेवर' शब्द का प्रयोग इसलिये किया हो क्योंकि उक्त महानुभायों के द्वारा उस का प्रचार अंग्रेजी-भाषा-मणियों में प्रारम्भ हो चुका था। परन्तु, शब्द का ऋण ले लेने से हमें उस समय तक, जब तक कि गांधी की स्पष्ट स्वीकृति न दिखाई जाय, यह विश्वास नहीं होता कि उन के द्वारा प्रयोग किये गये 'ब्रेड-लेवर' शब्द में उन का जो ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त है, और अर्थोत्पादक और वितरण-सबधी समस्त शारीरिक श्रम का भाव निहित है, वह भी उन्होंने उन्हीं लोगों से पाया। गांधीजी टॉल्स्टाय और रसकिन के विचारों से प्रभावित हुए, इस में सन्देह नहीं, क्योंकि

शरीर-शून्य, अर्थात् प्रकृति-सुषुप्त सज्ञा है, इसलिये यह सिद्ध हुआ कि अहंकार से लेकर स्थूलातिस्थूल शरीर पर्यन्त सभी कार्य शारीरिक श्रम की सज्ञा में आ जाते हैं, और उन सब का समावेश लौकिक क्षेत्र में किया जाता है। उस के परे जो होता है, वही पारलौकिक नाम से प्रसिद्ध है, परन्तु इस लौकिक क्षेत्र को भी दो विभागों में विभक्त कर दिया है—एक जो सूक्ष्मता-प्रधान है, उसे मानसिक क्षेत्र कहते हैं, और जो स्थूलता-प्रधान है, केवल उसे ही शारीरिक क्षेत्र कहने लगे हैं। सब पूछा जाय, तो मानसिक क्षेत्र में जो अहंकार, मन, बुद्धि आदिका व्यापार चलता है, वह सब शारीरिक श्रम ही कहा जाने योग्य है, क्योंकि श्रम, कर्म अथवा कृति ही शरीर-सज्ञा है। परन्तु, जब तक वह मानसिक व्यापार-लोक में स्थूल रूप में प्रकट नहीं हो जाता, तब तक उस की गणना लौकिक श्रम में नहीं की जाती। इस 'अ' नाम के व्यक्ति का देखिये। वह कुछ सोच-विचार रहा है। उस की दृष्टि से उस में मानसिक श्रम की क्रिया चल रही है, परन्तु समाज वा उस खुद की दृष्टि से वह शारीरिक श्रम-शून्य कहायेगा। यदि वही सोच-विचार कर लेने के पश्चात्, अथवा सोच-विचार करता हुआ कुदाली लेकर मिट्टी खोदने लगे, हल-बखर से कृषि करने लगे या गस्त्रादि लेकर युद्ध में जूझ पड़े, तो उसका मानसिक श्रम शारीरिक श्रम में परिणत कहा जायगा, जिस का मूल्य लौकिक समाज में किया जाता है। सारांश यह कि मानसिक श्रम के भी दो भेद होते हैं—एक अप्रकट और दूसरा प्रकट। व्यावहारिक क्षेत्र में अप्रकट मानसिक श्रम अर्थात् सफल, मननादि का कोई मूल्य नहीं, भले ही वह आत्मोन्नति की दृष्टि से लाभदायक हो। जो मानसिक श्रम प्रकट स्वरूप हो जाता है, उस में भी उसी प्रकट स्वरूप का मूल्य गिना जाता है, जो केवल व्यक्तिगत अथवा सामाजिक व्यावहारिक क्षेत्र से संचित हो। यदि 'अ' मनन करता हुआ तीर्थ-यात्रा करने के लिये चलता फिरे, या टुन टुन करता हुआ पूजा करने बैठे, अथवा उठ-झुककर नमाज पड़े, तो इन प्रकार के शारीरिक श्रम का भी कोई मूल्य नहीं। मूल्य केवल उस श्रम का माना जाता है, जो लौकिक गति में योग दे। जब 'अ' का मानसिक श्रम कृषि, युद्ध आदि के रूप में प्रकट किया जाता है, तभी उस का मूल्य होता है। परन्तु, हमारे विषय का प्रयोजन सभी प्रकार के लौकिक श्रम से नहीं है। हमें केवल उतने ही शारीरिक श्रम से मतलब है, जो व्यक्तिगत और सामाजिक आर्थिक गति से संबंधित रहता है, इसलिये 'ब्रेड-लेवर' अर्थात् उदर-पोषक श्रम में केवल उतने ही शारीरिक श्रम का समावेश किया जाता है। जो समाज की उत्पादन, वितरण आदि आर्थिक गतियों से संबंधित हो, न कि राजनीतिक, यौद्धिक आदि अन्य गतियों से। गांधी का वाक्य है कि "निरा मानसिक श्रम आत्म-प्राप्ति के लिये होता है।" वह अपने-आप में सतौष

विचार-पूर्वक देखने से समझ में आ सकता है कि उत्पादन में वितरण का मामला कठिन है, हालाँकि यह भी सत्य है, जैसा कि मार्क्स का कहना है, कि यदि उत्पादन पद्धति-सिद्धान्तानुकूल भली-भाँति साधी जा सके, तो वितरण के प्रश्न को हल करने में कोई कठिनाई नहीं रहती।^{१०२} यदि हर व्यक्ति समाज को कुटुम्ब समझ कर काम करने लग जाय, तो वह अपने आवश्यक व्यय से बची हुई कुल अपनी रोजाना अथवा माहवारी या सालाना की कमाई किसी एक व्यक्ति के हाथ में अपने-आप ही सौंप दिया करेगा, जिसे समाज ने वितरण-कर्ता मुखिया स्वीकार कर लिया हो। समाज-रुपी कुटुम्ब का यह मुखिया कोई ऐसी ही सर्व-प्रिय सस्याही सकती है, जिनके हाथ में वसूली और वितरणकी व्यवस्था अच्छी तरह चल सके। इसी समस्या को बहुत प्राचीन काल में आज तक स्टेट या राज्य कहते चले आ रहे हैं, आगे वह जो कुछ भी कही जाय। परन्तु, इतिहास को जानने वाले कहते हैं कि ऐसा तो कभी हुआ नहीं जोर न होने की संभावना ही है कि मनुष्य केवल उतना ही बर्च करे, जितना कि उस के जीवन के लिये अत्यन्त आवश्यक है, और शेष को वह अपने-आप ही राज्य के हाथ में निश्चित समय पर सौंप दिया करे तथा सौंप देने पर राज्याधिकारी उस का यथावत् वितरण कर दे, इसलिये इन लोगों का कहना है कि स्टेट को बल का प्रयोग करना ही पड़ेगा। मनुष्य की इस स्वार्थमयी मनोवृत्ति में गाँधी अनभिज्ञ थे, यह बात तो कदापि नहीं कही जा सकती, परन्तु उन का कहना यही रहा कि स्टेट भी बल अर्थात् हिंसा का प्रयोग न करे। हर व्यक्ति के समान स्टेट को भी अहिंसा में इतना अभ्यस्त होते जाना चाहिये कि अंत में हिंसा का नामोनिशान ही मिट जाय। तब तक स्टेट सर्जन के समान हिंसा का प्रयोग उसी समय करे, जब वह नितांत आवश्यक हो, और वह भी इतनी थोड़ी मात्रा में किया जाय कि जिनके बिना काम चल ही न सकता हो। यह हुई गाँधी के अहिंसात्मक राज्य की एक छोटी-सी आँखी, जो कम-से-कम हिंसा का प्रयोग करके समाज की कमाई को बढ़ावे और उस कमाई का आवश्यक भाग छोड़ कर शेष को अपने अधिकार में करके उसे पूरा सचाई और ईमानदारी के साथ जनता में न्यायोचित रूप में वितरण करे। इस कमाई को वसूल करने के अनेक तरीके हैं, जैसे करों का लगाना, अनारक्षिकारत्व का अंत करना, इत्यादि, परन्तु उन में हमारा यहाँ कोई प्रयोजन

१०२ “Karl Marx regards all systems of distribution, past or present, simply as the necessary out come of prevailing methods of production”

नहीं है और न हमें यह जानने की यहाँ जरूरत है कि सार्वदेशिक या सार्वजनिक सम्पत्ति का आँकड़ा किन-किन विभागों के कैसे-कैसे आँकड़ों के द्वारा जाना जाता है। यहाँ तो हमें गाँधी के उस वितरण-सिद्धांत की ही जाँच करना है, जिसे वे न्याय्य समझते थे। गाँधी ने जब समाज का यह आर्थिक प्रश्न उठाया, उस समय न्याय्य वितरण सबंधी नीचे लिखी भावनाओं का प्रचार था—

“(१) हर एक को सामाजिक सम्पत्ति का सम भाग या एक बराबर हिस्सा (equal distribution) मिले।

“(२) हर एक को उस की आवश्यकताओं (wants) के अनुसार मिले।

“(३) हर एक को उस की योग्यता (merits) के अनुसार मिले।

“(४) हर एक को उस के काम करने (work) के अनुसार मिले।”^१

ये सभी भावनाएँ अब भी समाज में विद्यमान हैं और उन्हीं के आधार पर आज भी श्रमिक और पूँजीपतियों का संघर्ष चलता रहता है तथा श्रमिक-संघ एवं राज्य उसे सुलझाने के प्रयत्न करते रहते हैं। इन में से कोन-सी भावना समाज में पहले उठी और फिर किस क्रम से अन्य भावनाओं का उद्भव हुआ, यह कहना कठिन प्रतीत होता है। यदि समाज-विस्तार की दृष्टि से देखा जाय, तो यह मालूम होता है कि जब समाज कुटुम्बादि के लघु स्तरों में विभक्त था, तब सम्पत्ति-विभजन मन्थनरूप से होता था, क्योंकि उस समय भूमि अधिक और मनुष्य कम थे, और भूमि ही उस समय प्रधान सम्पत्ति थी। परन्तु, जब मनुष्य-संख्या बढ़ी, भूमि की कमी हुई, सामन्तशाहों का विस्तार हुआ तथा पूँजीवाद ने जड़ जमाई, तब इस भावना ने जोर पकड़ा कि जो जितना सामाजिक उत्पादन में योग दे, वह उतना ही उसमें से ले सकता है। इसी सिद्धांत की उपशाखाएँ ऊपर न० ३ और ४ में बताई गई भावनाएँ प्रतीत होती हैं। इसके बाद जब पूँजीवादी पद्धति ने लोगों को इतना मुहताज कर दिया कि उन्हें भूखों मरने और नगरे रहने तक की नोबत आ पहुँची, तो यह स्वाभाविक था कि समाज-सेवियों के हृदय में उन के प्रति दया उठी। उन्होंने देखा कि इस तरह की बेकारी से व्यक्तिगत दुर्दशा होती ही है, पर समाज भी आर्थिक हानि काफी उठाता है, अतः उन्होंने यह सिद्धांत निकाला कि हर मनुष्य को उस की आवश्यकतानुसार सामाजिक सम्पत्ति में से लेने का अधिकार हो। इस के विपरीत यदि स्वार्थ या बाहुबल की दृष्टि से देखा जाय, तो उक्त भावनाओं के क्रम में उलट-फेर हो जाता है, और ज्यों-ज्यों हमारा परार्थ-विक्रम हुआ, अर्थात् पाशविक सम्यता से मानुषिक सम्यता की ओर बढ़े, त्यों-त्यों हमने सम-भागव्य वितरण की बात कही,

और फिर उसको जड़वने देव कर यह भी बताया कि जिमकी जो आवश्यकता हो, उसे उतना ही दिया जाय। यह कौटुम्बिक न्याय है, जिसे गाँधी ने अपनी आर्थिक योजनाओं में काफी ध्यान दिया है। इस कौटुम्बिक नीति के अनुपालन की बात सब ने पहले गाँधी ने सुनाई, हमारा तात्पर्य यह कहने का नहीं है। कुटुम्ब की उपमा पहले ही समाजवाद में दी जाती थी। अर्थशास्त्रा जीड ने लिखा है कि “हर निष्पक्ष विचारगाल व्यक्ति को स्वाकार करना होगा कि वर्तमान आर्थिक परिस्थितियों में सम-भागीय वितरण निरर्थक प्रलाप है। चूँकि हर प्रकार के वितरण से केवल नई-नई विषमताएँ पैदा होंगी, इसलिये यह क्या न मान लिया जाय कि सम्पूर्ण सम्पत्ति हर व्यक्ति की है, और समाज का हर व्यक्ति एक ही कुटुम्ब का सदस्य है? जैसा कि कुटुम्ब में होता है, वैसा ही हर मनुष्य अपनी आवश्यकताओं के अनुसार उपभोग करे। यह है हर प्रकार के समाजवाद का सब से सीधा-सच्चा और पुराना सिद्धांत।”^{१०४} गरज यह कि उक्त भावनाएँ किसी भी क्रम से उत्पन्न हुई हों, पर उन में से किसी एक का भी लोप अर्थक्षेत्र में अभी तक नहीं हो पाया है। सब अपनी दाँग अड़ाई हुई है। कोई ऐसी नहीं, जो सर्वथा निर्दोष हो। किस में क्या दोष और क्या गुण हैं, इस पर विचार करने से अनावश्यक विस्तार बढ़ जायगा, इसलिये अब हमें गाँधी के ही वितरण-सिद्धांत पर आ जाना चाहिये।

गाँधीजी का वितरण-मन्त्रन्वो विचार जानने के लिये इस में अधिक स्पष्ट वक्तव्य और क्या हो सकता है, जो उन्होंने कहा है, कि “मेरा आदर्श तो सम वितरण का है, परन्तु जहाँ तक मुझे दिखाई देता है, वह प्राप्त नहीं हो सकता, इसलिये मैं न्याय्य वितरण (equitable distribution) के लिये कार्य करता हूँ।”^{१०५} उन का कहना है कि “आर्थिक समता का यह जय कदापि न समझना चाहिये कि हर व्यक्ति को एक बराबर लौकिक पदार्थ मिलेंगे। हाँ, उस का यह अर्थ अवश्य होता है कि हर एक का रहने के लिये उचित मकान, खाने के लिये पर्याप्त और सतुलित भोजन, और पहनने और आड़ने के लिये काफी खादी मिलेगी। उस का यह भी अर्थ होता है कि आज-कल जो दुष्ट विषमता फैली हुई है, वह निष्कलक अहिंसात्मक माधनों के द्वारा हटा दी जायगी।”^{१०६} यह सब, उन का कथन था, केवल चाणी और कलम के बल पर नहीं हो सकता। “मैं”, उन्होंने कहा, “लोगों को अपनी निजी विचार-धारा परिणत करके अहिंसा के द्वारा (इस) आर्थिक समता को ले

१०४ Gide's 'Principles of Economics', p 459

१०५ Young India, III, p 124 (cited in Pol Phil, on p 102)

१०६ 'हरिजन', १८-८-१९४०, पृ० २५३ (cited in Pol Phil p 221)

आऊगा मैं उस समय तक के लिये नहीं ठहरूंगा, जब तक कि पूरा समाज मेरे विचार जैसा न हो जाय, वरन् फोरन अपने-आप प्राग्मभ कर दूंगा इस हेतु मुझे अपने-आप गरीब में भी गरीब की हालत का अपना लेना है।”^{१००}

समान स्वत्व की बात सुन कर उनी-मानो में भय और निराशा के वादल छा जाया करते हैं, और दरिद्र-गरीब में जाशा-गश्मियों के साथ-साथ तेजोमय उद्वेगता भी लहराने लगता है, इसलिये उनी ता उन की बुझियां कर गरीब को बहकाना शुरू करता है, और गरीब उस का गग अलाप कर उनी का बहकाता है। इन का मूल कारण यह प्रतीत होता है कि दासों समानत्व के यथाय भाव का समझते ही नहीं। वे यह समझते हैं कि ग्रीस और पुरस्त्व में, बालकपन और वृद्धपन में, दो भेद आटा जाने वाले पहलवान और आय पाव दूज पाक जाने वाले बच्चे अथवा बीमार में कोई भेद नहीं रहेगा, यों विष का एक समान हक प्राप्त है—सब को एक समान सम्पत्ति भी-भी नहीं, ता टेढ़-टेढ़े ले लेने का अधिकार है। समानत्व का यह कुतर्कपूर्ण कथन लगा लेने में बानाग्रण द्विपित हो जाता है। इस का उत्तर-दायित्व हमारी अल्प-बुद्धि के अनुसार उन्ही महानुभावा पर होना चाहिये, जिन्होंने शब्द-चयन किया है। सिद्धान्त-मूचक शब्दों का चुनन में विशेष सावधानी की आवश्यकता होती है। समानत्व (equality) का चुनाव हमारी समझ में प्रशंसा की फुलझडिगा अथवा सम्प्राप्त्य के विचार से प्रभावित होने अथवा देखा-देखी के वशीभूत होने के कारण किया गया है, ताकि लोग उस की ओर आकर्षित ह। यदि ऐसा न होता, तो सम-वितरण या सम-स्वत्व न कह कर कोई ऐसा शब्द कहते, जिस में न्याय्य, साम्य, समन्वय (harmony) या साम्य समत्व (harmonious equality) का भाव रहता। जो कथन केवल, ‘समता’ शब्द कहने में लगा लिया जाता है, वह ‘साम्य-समत्व’ कहने में नहीं लगाया जा सकता, क्योंकि साम्य या समत्व कहने में उस समता का भाव रहता है, जो भिन्नता में मट कर बैठ गई जाती है अर्थात् हर चीज अपने स्थान पर मटा रहे, यह भाव उसमें रहता है। चूंकि इस सतर्कता से शब्द-चयन नहीं किया गया, इसलिये लोगों ने ‘समता’ का अनर्गल अर्थ लगाना प्रारम्भ किया, जिस का परिणाम गांधी, माक्स और उन के अनुयायियों का भगना पडा। दोनों को समझाना पडा कि हमारे ‘समता’ शब्द का अर्थ इतना व्यापक नहीं है, जितना कि लोग समझ बैठे हैं। दोनों का बताना पडा कि हम ने उस का प्रयोग सामित-गुण-प्रदर्शन के लिये किया है। दोनों का कहना पडा कि हमारा अभिप्राय केवल न्याय्य भाव (equatibility) प्रकट करने का है। गांधी ने जा कुछ

इस विषय में कहा है, वह ऊपर दिये हुए उद्धरण से प्रकट हो जाता है। मार्क्सवाद के सम्मुख भी जब वही कठिनाई आई, अर्थात् जब लोगों ने यह कहना शुरू किया कि "साम्यवादी तो व्यक्तित्व को ही मिटा देना, हर एक को एक ही प्रगतिल पर ले आना, जो प्रवृत्तियाँ, रुचियाँ, यहाँ तक कि शक्तियों को भी एक ही घाट उतारना चाहते हैं,"^{१०८} तब उन्हें यह पड़ा कि "मार्क्सवाद का जय यह नहीं कि वह व्यक्तिगत आवश्यकताओं और व्यक्तिगत जीवन को ही एक नमान कर देना, या कि प्रवृत्तियों और शक्तियों को एक घाट पर ले आना चाहना है। मार्क्सवाद वा इस आधार का लेकर चलता है कि मनुष्य की रुचियाँ और आवश्यकताएँ चाह गुण-दृष्टि से देखिये, चाहे मर्यादा-दृष्टि से, न एक-सी हैं, न जगवर हैं, और न ही बननी ह, चाहे समाजवाद का काल हो या साम्यवाद का काल।"^{१०९} जब

१०८ M D Kammari's 'Socialism and the Individual' p 29

१०९ "Marxism means not equalization of individual requirements and individual life, and not a levelling of inclinations and capabilities, but the *abolition of classes*, i e (a) the equal emancipation of all working people from exploitation after the capitalists have been overthrown and expropriated, (b) the equal abolition for all of private property (अर्थात् बुर्जुआई सम्पत्ति—यह अश मेरा है) in the means of production after they have been converted into the property of the whole of the society, (c) the equal duty of all to work according to their ability, and the equal right of all working people to receive remuneration according to the amount of work performed (*Socialist Society*), (d) the equal duty of all to work according to their ability, and the equal right of all working people to receive remuneration according to their needs (*Communist Society*) Further more Marxism proceeds from the assumption that people's tastes and requirements are not and cannot be, identical equal in quality or in quantity, either in the period of socialism or in the period of communism" [J V Stalin's 'Problems of Leninism', Moscow, 1947, pp 502-03, cited in 'Socialism & the Individual', p 31]

कता के कारण वहाँ समाज कह जाने योग्य है—की उन्नति होने पर व्यक्ति अपने-आप उन्नत हो जायगा। गाँधी का उद्देश्य है कि रचना करना प्रारम्भ हो जायगा। तो उस के आड़े आने वाला परिस्थितियाँ अपने-आप विनाश को प्राप्त होती जायेंगी, और मार्क्स का उद्देश्य है कि पहले घातक स्थितियों का नाश करो, तो रचना आप-से-आप होगी जायगा। इस के अतिरिक्त यह बात भी है कि न तो गाँधीवाद करादि का जायज लेकर अहिंसात्मक तरीकों के द्वारा विद्रोहात्मक स्थितियों का विनाश करने के लिये मना करता, और न मार्क्सवाद ही रचना करने के लिये मना करता है। इसी तरह विकेन्द्र करण और स्वावलम्बन के विषय में समझना चाहिये। जब तक समाज राज-विहीन स्थिति पर न पहुँच जाय, तब तक कुछ उद्योगों एवं आवागमन के साधनों का बड़े पैमाने पर चलाया जाना न रका जा सकेगा। गाँधी चाहते यह है कि यदि ऐम कुउ उद्योगों का रचना अनिवार्य हो, तो उन में मुनाफाखोरी का उद्देश्य न रहे और व ग्राम-योगों के वाक्य न बन सहयोगी बने।^{११०} स्वावलम्बन अथवा स्वयंसेवा के विषय में भी गाँधी का कहना है कि पूर्ण स्वावलम्बन प्राप्त करने के पहले कुछ-न-कुछ ऐसे कार्यों का रहना अनिवार्य होगा, जिन में राज्य के हस्तक्षेप की आवश्यकता रहेगी, इसलिये सच्चे स्वराज या स्वावलम्बन का अर्थ वर्तमान परिस्थितियों में उहा है कि राज्य-हस्तक्षेप की मात्रा घटाते जायँ। रही बात अहिंसा का, या यह जान ही चुके हैं कि गाँधी ने हिंसा को बिल्कुल स्थान नहीं देना चाहा। यदि आज हिन्दुस्थान में गाँधी के नाम पर गाँधीवाद की वा-वार दुहाई देकर अहिंसादि इन स्तम्भों के विरुद्ध कार्य करते हुए लोग देखे जा रहे हैं, तो उस में गाँधीमत का दाव नहीं। यह ऐतिहासिक सत्य है कि मित्रात-प्रवर्तक के अनुयायों कहलाने वाले सत्ता-प्राप्त लोग ही प्रवर्तक के मत की यथार्थता का नाश करना प्रारम्भ कर देते हैं, और इसलिये ऐसे सत्ताधारी दल के विरुद्ध दूसरा दल खड़ा हो जाता है। यही कसमकस आज हिन्दुस्थान में चल रही है। यह दल है विनोबा भावे, मयूराजी आदि के नेतृत्व में काम करने वाला सर्वोदय दल, जो सत्ताधारियों पर लगाम चढ़ाना चाहता है और गाँधी की सर्वोदय नाम की आर्थिक योजना को पूर्णतः कार्यान्वित करने-कराने में जुटा है। गाँधी की सर्वोदय-योजना क्या है? वह ऐसी ही योजना है, जिसमें उक्त पाँचों स्तम्भ लगे हुए हैं। उन में से यदि एक भी अलग किया कि गाँधी-योजना में च्युत हुए। इस सर्वोदय-योजना की सक्षिप्त वार्ता पहले यथाम्थान बताई जा चुकी है। अब यहाँ उस के मुख्य अंगों पर विचार करेंगे।

(1) सर्वत्र खादी प्रचार—इस सर्वोदय की रूपरेखा गाँधी ने उसी समय जनता के सम्मुख रख दी थी, जब दक्षिण अफ्रीका से लौट कर उन्होंने हिन्दुस्थान को अपना कार्य-क्षेत्र बना लिया था। कितनी कठिन समस्या थी उस समय की। सिर पर महान् ब्रिटिश साम्राज्य की तलवार, हिन्दू-मुसलिम अनैक्य, छुआछूत का भूत, अज्ञान की खाई, कुशिक्षा का कुमार्ग और मुखमरी की भरमार—ये सब गाँधी की ओर आँखें तरेर कर देख रहे थे। पर गाँधी उन की आँखों को देख कर डरा नहीं। उम दुबले-पतले मुट्ठी-भर के पुतले ने आत्म-बल की हुकार भर के सब से मिड जाने की ठान ली। सब से लड़ना शुरू कर दिया और जैसा कि ऊपर कह आये हैं, गरीब-से-गरीब वन लँगोटी लगा ली, झोपड़ी में रहने लगा और रुखी-सूखी या फल-फूल खाया बकरी का दूध पीकर निर्वाह करने लगा, क्योंकि वह इसके लिये नहीं ठहर सकता था कि पहले सब उस के मत के हो जायें। जो देश अन्य देशों को पहनने के लिये उत्तम से उत्तम कपड़े भेजता था, वह विलायत के मेनचेस्टर आदि स्थानों के कपड़ों पर निर्भर हो जाय और गरीबों को तन ढाँकने के लिये कपड़ा न दे सके—यह उससे न सहा गया, इसलिये उसने घर-घर चर्खा चला कर तूत कातने, धुनने और खादी पहनने का आदेश दिया। साथ-ही-साथ हाथ से कपास ओटने, रुई धुनने और धुनी हुई रुई की पीनी बना लेने का भी प्रचार किया, ताकि कपड़ा बनाने की कोई भी ऐसी क्रिया न रहे, जिस के लिये मशीन या विदेशियों पर निर्भर रहना पड़े। अधिकार से निकालने वाली, भूख और बेकारी से बचाने वाली, अतिरिक्त समय का सदुपयोग कराने वाली, रुपया-धेली की पूँजी से चल पड़ने वाली, जाति-भेद को मिटाने वाली, यह थी सर्वोदय की प्रथम रश्मि। मेनचेस्टर आदि के महोन कपड़ों से मुग्ध होने वाली और विशाल मशीनयुग में पले हुआ ने ठोली करना प्रारम्भ किया, जैसा कि हर नवीनता को भोगना पड़ता है, पर वह किरण हूब न सकी, प्रखर होती ही गई। परन्तु, सत्ताधारियों ने आखिरकार वैज्ञानिक युग और सम्यता के ढिंढोरे पीट कर, और प्रादेशिक प्रतिद्वन्द्विता की धुलेंडी मचा कर उसे फीकी कर डाला है, क्योंकि उन्होंने उसकी कल्याणमयी प्रभा को विद्वत्ता की चकाचौंध में परख नहीं पाया। यह चर्खा-खादी वाला उद्योग, गाँधी की आर्थिक योजना का मुकुट है। उस में स्वावलम्बन, अहिंसा, विकेन्द्रीकरण, रचना और व्यक्तित्व कूट-कूट कर भरे हुए हैं। वह भूख को भोजन और नगे को कपड़ा देने वाला तो है ही, पर समाज को भी साथ-ही-साथ अर्थ-सम्पन्न करने वाला है। चर्खा और खादी की महत्त्वपूर्ण प्रशंसा गाँधीजी ने पग-पग पर की है। उन्होंने तो यहाँ तक कहा है कि यदि ग्रामीण आर्थिक स्थिति को सौर्यमण्डल की उपमा दी जाय, तो खादी सूर्यरूप है और अन्यान्य दस्तकारियाँ

तारागणरूप।^{१११} खादी भोलेपन और इसलिये जीवन की पवित्रता की प्रतीक है, और चर्वा अहिंसा का, क्योंकि उसमें दरिद्रनाशयण का सेवा-भाव विद्यमान है।^{११२} इन्हीं भावों में प्रेरित होकर गांधीजी ने कहा कि "मुझे तो ऐसा प्रतीत होता है कि चर्वा सशुद्ध राज्य अमेरिका और मारे सनार के लिये सदेववाहक है।"^{११३} इस खादी-प्रचार की योजना के जन्तर्गत कुछ काल पश्चात् सेवाग्राम (वर्वा) में रेगमी वस्त्र बनाने की योजना भी शामिल की गई, जिस के हेतु रेगम के कीड़ों का पालन-पोषण भी मिखाया गया, जो रामोद्योग योजना का एक शाखा-रूप है।

(११) भूमि-वितरण और कृषि—सम्भव है, आप कहें कि जब हिन्दुस्थान में भुखमरी का सवाल था, तो गांधी को पहले अन्नोत्पत्ति की बात सुनानी चाहिये थी, न कि चर्वा चलाने, भूत कातने वा खादी पहनने की। निश्चय ही पेट-भर भोजन मिलने का पहला सवाल था और वहीं आर्थिक गति का पहला सवाल बना रहेगा, परन्तु उस समय अन्नोत्पत्ति का इतना अधिक आवश्यक प्रश्न नहीं था, जितना कि अन्न-प्राप्ति का था, और इस अन्न को प्राप्त करने का जितना सुगम और व्यापक माधन चर्वा चला कर भूतदि कातने का था, उतना अन्य कोई दूसरा नहीं था। इसी-लिये आर्थिक आकाश-मण्डल में चर्वा को मूर्ध्नि की उपमा दी गई है और कृषि को नक्षत्रमात्र की, क्योंकि कृषि में खादों के समान वह सामर्थ्य नहीं थी कि वह मानविक गुणों को जागृत कर सके।^{११४} इसके अतिरिक्त अन्नदायिनी भूमि भी भूखों के हाथ में न थी, इसलिये भूमिहीन भूखों के लिये एक ऐसे माधन जुटाने की आवश्यकता थी कि जिस का आश्रय सरलतापूर्वक लिया जा सकता और जिस के द्वारा कपड़ा और कम-से-कम पेट पालने लायक आमदनी हर व्यक्ति पैदा कर सकता, परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि गांधी को दृष्टि उस समय कृषि और अन्नोत्पत्ति के प्रश्न

१११ Young India, III, p 84

११२ Political Philosophy, पृ० २२४ पर दिये उद्धरणों के आधार पर।

११३ "I do feel that it (the spinning wheel) has a message for the U S A and the whole world" (cited in Pol Phil at p 225)

११४ "Agriculture is not the sun but one of the planets because agriculture as it cannot by itself develop the faculties of mind as Khadi can" 'New Horizons in Khadi Work' cited in Pol Phil, p 224

पर थी ही नहीं। उन्होंने उसी समय से लोगों को सचेत कर दिया था कि उन्हें शहरों की ओर न भाग कर ग्रामों में बसना प्रारम्भ कर देना चाहिये और कृषि तथा अन्य ग्रामीण उद्योगों की ओर ध्यान देना चाहिये। “गाँव की वापिस जाओ” (back to village) का नाग प्रचलित हो चला था, परन्तु जब तक भूमिपतियों में भूमि न मिले और उस मिली हुई भूमि का वितरण भूमि-हीनों में न हो जाय, तब तक गाँव में जाकर बस जाने में क्या लाभ? इसलिये कुछ काल के पश्चात् गाँवी ने ट्रस्टीशिप का मित्रात पेश किया और भूमि-विहीनों में वितरण करने के हेतु भूमि-प्राप्त करने के लिये अन्य उपाय भी बताये। लेकिन ट्रस्टीशिप का सिद्धांत केवल मित्रात बन कर रह गया। कोई ऐसा भूमि-पति न निकला, जो अपनी भूमि के किसी भी भाग का गुर्खा-गुशी त्यागने को तैयार हो, अतः जब हिन्दुस्तान विदेशी राज्य से मुक्त हुआ, तब विशेषकर गाँधी की मृत्यु के बाद, जनतांत्रिक शासन ने भिन्न-भिन्न प्रांतों में भूमि-पतित्व मिटाने के लिये यथोचित कानून बनाना प्रारम्भ कर दिया। इस कार्य के प्रति जन-रुचि उत्पन्न हो, उस में व्यापकता आ जाय एवं राज्य-मरफ़ार के सम्मुख उस हेतु उपयुक्त वायुमण्डल तैयार हो जाय इस अभिप्राय से विनोबा भावेजी ने अद्वितीय पद-यात्रा आरम्भ कर दी, जो अभी चल रही है, और जिन के कारण हजारों आदिमियों ने महसूस एकट भूमि का दान भूमि-हीनों में वितरणार्थ भावेजी का दे दिया है।

भूमि-हीनों में भूमि-वितरण का कौन-सा तरीका और सिद्धांत स्वीकार किया जायगा और कौन-सा यूनिट रखा जायगा, यह जहाँ तक हमें मालूम है, गाँधीजी ने कही ग्योला नहीं। अभी तो यह खबर फैल रही है कि एक यूनिट ३० एकड़ या २० एकड़ का होगा। एक व्यक्ति को या निश्चित सदस्य-संख्या के एक कुटुम्ब को उक्त परिमाण से भूमि मिलेगी, या उससे कम-बढ, अभी कुछ नहीं कहा जा सकता, पर हवा का देवते हुए हमें डर है कि हवा के प्रवाह में बह कर एक व्यक्ति या एक कुटुम्ब केवल एक एकड़ अथवा एकड़ का चतुर्थांश, पचमाश या अष्टाश आदि ही पा सके जैसा कि अभी कम्प्यूनिस्ट चीन में चल रहा है और जिस की प्रशंसा की जा रही है।^{११५} अत्यन्त छोटे-छाटे टुकड़ों से लाभदायक उत्पादन न हो सकेगा और सामाजिक उत्पादन की मात्रा में कमी आ जायेगी, इसलिये सहकारी पद्धति (Co operative system) का आश्रय लेना पड़ेगा, जैसा कि चीन में प्रयोग किया जा रहा है। भूमि-वितरण का यूनिट क्या होगा, यह तो गाँधी ने नहीं बताया, पर वे यह अवश्य कह गये हैं कि समाज में उत्पादन का काम सहकारिता से किया जाना लाभदायक होगा,

क्यों कि वही एक माध्यमिक सीढ़ी है, जिस पर से होते हुए समाज सम्युक्त उत्पादन की स्थिति पर पहुँच सकेगा—मध्युक्त उत्पादन, जिस में व्यक्तित्व अथवा भिन्नत्व का लोप हो जायगा, पर अभेद रूप से एकत्व का प्रसार हो उठेगा।

भूमि-वितरण का महत्त्व केवल डमलिये है कि अन्नोत्पत्ति यथाविविध काफी हो और समाज में अन्न की कमी के कारण कोई भूखा न रहने पाये। कोई भूखा न रहे, इसीलिये कृषि की प्रधानता और अन्नदान की श्रेष्ठता प्राचीन काल से ही मानी जा रही है। हिन्दुस्थान में तो हमेशा से गली-गली में “उत्तम खेती, मध्यम वान, निरुद्ध चाकरी भोज निदान” कहा-सुना जाता रहा है। तब फिर अन्नोत्पत्ति की ओर गाँवों का ध्यान न जाय, यह कैसे हो सकता था।

(iii) ग्रामोद्योग (Village industries)—गाली खाना, ठूठा सहना, मार-पीट या जेलादि भोगना और बहुधा पराये हाथ प्रणाल्य हो जाना—ये चार यंत्रणाएँ महान् क्रांतिकारी को पहिचान के चिन्ह हैं। गाँधी को इन चार गतियों से गुजरना पड़ा, क्योंकि वे समाज में चतुर्दिक महान् क्रांति लाना चाहते थे। जब राजनीति में उन्होंने खुले-आम सत्य व्यवहार की बात कही, तो कुछ राजनीतिज्ञों ने उन्हें राजनीतिक क्षेत्र का नवजात शिशु (a child in politics) कहा, जब अहिंसात्मक सत्याग्रह के द्वारा दुश्मन के हाथ से कुतर जाने तक के लिये तैयार रहने पर उफ तक न करने की बात की, तो पिटना-बिसटना महा, जब वर्ग या जाति-भेद तथा छुआछूत को जड़ से खोदने के लिये अग्रसर हुए, तब तिरस्कार की बौछार पड़ी। जब लकड़ी के एक छोटे-से चखे के द्वारा ब्रिटिश-साम्राज्य को उड़ा देने की आवाज उठाई, तो व्यग-पूर्ण हँसी-मजाक महा, और इसी प्रकार जब यह जोर लगाया कि गाँव में बसो, हाथ से आटा पीसो, चाँवल कूटो, बड़ी-बड़ी मशीनों से पिण्ड छुड़ाओ, आपस में या ग्राम-पंचायतों द्वारा झगड़े निवटाओ इत्यादि, और जब ग्रामाण जीवन की बातें दिखाई, तो सम्यता की छाप लगे, असम्भव कहने वाले लोगों की तानावाजी बरदाश्त की। कहा गया कि गाँधी कितना नासमझ है कि चलती हुई सम्यता की घड़ी का काँटा पीछे को हटा कर प्राचीन असम्य जीवन को अपनाने के लिये बकता फिरता है, परन्तु गाँधी ने अपने जीवन-काल के ३०-४० वर्षों में जो कुछ परिवर्तन कर दिखाया, वह किसी से छिपा नहीं है। वही मजाक उड़ाने वाले, मार-पीट करने को उद्यत रहने वाले लोग आज उन की सराहना करते हुए पाये जाते हैं। हिन्दुस्थान ही नहीं, अन्य देशों के विद्वान् लोग भी इस बात को स्वीकार करने लगे हैं कि समाज का उद्धार गहर में वास करने और बड़े-बड़े कल-कारखानों में काम करने से नहीं होगा। जहाँ तक हिन्दुस्थान का प्रश्न है, वहाँ तक तो गाँधी की ग्रामोद्योग की नीति सर्वमान्य हो चुकी है और उस को व्यवहार में

लाने के लिये कुछ प्रयत्न भी किये जा रहे हैं, परन्तु जो कुछ प्रयत्न हो रहे हैं, वे अभी शिथिल ही हैं, क्योंकि कार्यकर्त्ताओं का मन अभी केन्द्राकरण-पद्धति में अटका हुआ है और ग्रामोद्योग पद्धति की ओर सदिग्धतावश झुका नहीं है। सदिग्धता सदैव में विनाशमूलक मानी गई है, इसलिये भविष्य ही बता सकेगा कि हिन्दुस्थान ने गाँधी की ग्रामोद्योग-नीति का कहाँ तक पालन किया। ग्रामोद्योग को गाँधी ने कहीं कुटीरोद्योग (cottage industries) और कहीं दस्तकारी (handicrafts) भी कहा है। चूँकि प्रधानता-उप-प्रधानता की दृष्टि से ग्रामोद्योगों की संख्या अधिक है, और आगे बढ़ाई भी जा सकती है, इसलिये उन सब उद्योगों का नाम गिनाते बैठना, समय को बरबाद करना ही होगा, अतः ग्रामोद्योग के विषय को निम्न विभागों में विभक्त करके ही हमने तत्सम्बन्धी गाँधीनीति का अध्ययन करना-कराना उपयुक्त समझा है—

(क) ग्राम-निवास—यह तो हम देख ही चुके हैं कि गाँधी जन-समाज में समता को स्थापना करना चाहते हैं, और उन्होंने उस समता की व्याख्या करते समय यह आश्वासन दिया है कि हर व्यक्ति को रहने के लिये स्थान, खाने के लिये भोजन और पहनने के लिये कपड़े मिलना ही चाहिये। वस्त्र और भोजन-सबकी याजनाओं के विषय में अभी हम ऊपर कह ही आये हैं। अब निवास-स्थान के विषय में चर्चा करना जरूरी है। ग्राम-निवास गाँधी की आर्थिक योजना का एक प्रधान विषय है। इस के दो कारण हैं। एक तो, मशीन-युग को केन्द्रोकरण पद्धति के कारण शहरों में जन-संख्या अधिक हो रही थी, जिस के फलस्वरूप लोगों को रहने के लिये पर्याप्त स्थान की कमी हुई, तथा आवहवा, सफाई, स्वास्थ्य पर बुरा प्रभाव पड़ा, और दूसरे, ग्रामोद्योग को सफल बनाने के लिये ग्राम-निवास पहले होना ही चाहिये। इन ग्राम-निवासियों में दो प्रकार के आदमी होंगे—एक वे, जो शहरों से जाकर किसी ग्राम में बसे, और दूसरे वे जो पहले ही से वही के निवासी हों। इन दोनों प्रकार के आदमियों के रहने के लिये कुछ नये मकान बनाने पड़ेंगे। जो नये मकान बनें, वे सुढंगे, कम कोमती, हवा-प्रकाशदार, कुछ दूर-दूर, सिलसिलेवार, प्रायः एक नाप-नील के हों, ताकि वे सफाई, हवा और स्वास्थ्य-प्रद हों। गली और रास्ते बीच-बीच में काफी चौड़े छोड़े जायें। गरज यह कि हर घर सुन्दरता और शुद्धता का प्रतीक हो। इसी तरह बने-बनाये मकानों या झोपड़ियों का वेतुकापन, मैला-कुचैलापन आदि भी मिटाया जायें। धीरे-धीरे आवश्यकतानुसार ग्राम-वासियों के लिये प्रकाश, पानी आदि की सुविधा ग्राम-पंचायतों आदि के द्वारा कराई जाय। कालान्तर से पाठशालाएँ, वाचनालय आदि खोले जायें। सक्षिप्तत गाँधी हर ग्राम को आदर्श ग्राम (model village) बनाना चाहते थे। आदर्शपूर्ण

जीवन-मचार करने के लिये गांधी चाहते थे कि हर गाम में कुछ मेवा-भाव-प्राप्ति स्वयमेवक या सत्याग्रही जाकर बसें, जो अपनी शिक्षा और कर्तव्य-गणपणता के द्वारा ग्रामवासियों को योग्य और ईमानदार नागरिक बनायें। यदि आवश्यकता हो, तो इन स्वयंसेवकों में से जो गरीब हों, उन्हें कुछ काल तक अन्न या मुद्रा के रूप में उतना वेतन भी दिया जाय, जितना उन के लिये नितान्त आवश्यक हो, और बाद में जब वे ग्रामोद्योगों के द्वारा पर्याप्त कमाने लग जायें अथवा जब ग्राम-निवासी खुद सहायता देने लग जायें, तब वेतन बन्द कर दिया जाय।¹¹ यह दल्लाल है गांधी के ग्राम-निवास की, जिस में लौकिक वृद्धि और व्यवस्था के माय-झू-माय नैतिकता और धार्मिकता का मयोग मिलता है।

(ख) स्वच्छता, स्वास्थ्य और चिकित्सा—पुस्तक के अन्त में परिशिष्ट सूची न० ४ को देखिये। उन में आप का विदित होगा कि गांधी के रचनात्मक कार्यों में ग्राम की सफाई, स्वास्थ्य तथा स्वच्छता सबी शिक्षा एव प्राकृतिक चिकित्सा का भी समावेश किया गया है। इन्हें भी आर्थिक योजना के आवश्यक अंग समझना चाहिये। जब तक ग्राम-वासी स्वच्छ न रहेंगे, तब तक स्वस्थ न हों सकेंगे। यदि स्वस्थ न हुए, तो उत्पादन के हेतु श्रम-शक्ति का यथोचित उपयोग न हो सकेगा। फलतः समाज के अर्थोत्पादन का हानि होगा। जहाँ तक प्राकृतिक चिकित्सा का विषय है, गांधीजी ने स्वयं अपने ऊपर प्राकृतिक उपचारों का प्रयोग कर के उन के लाभ-प्रद प्रभावों को सिद्ध कर दिखाया है। मिट्टी का प्रयोग, सूर्य-किरणों का प्रयोग आदि दृष्टांत रूप जानिये। यों तो सभी चिकित्साएँ प्राकृतिक होती हैं, क्यों कि ससार ही प्रकृतिमय है। यदि प्राकृतिक वस्तुओं के प्राकृतिक गुणों का मयोग न किया जाय, तो किसी प्रकार भी औषधि ही तैयार न हो, और इसलिये कोई चिकित्सा भी न हो सके, परन्तु व्यवहार में प्राकृतिक चिकित्सा कहने में यह व्यापक अर्थ नहीं समझा जाता। उस का अस्तित्व एलापेथी, यूनानी, आयुर्वेदिक, होमियोपैथी इत्यादि औषधि-पद्धतियों के समान सीमित अर्थ में माना जाता है। उस की विशेषता यह है कि किसी वैद्य, डॉक्टर, हकीम या अन्य रसायन-शास्त्री के नैपुण्य की आवश्यकता नहीं। गांधी-योजना में प्राकृतिक चिकित्सा का ठीक अर्थ जानने के लिये आप 'हिन्द-स्वराज्य' (Indian Home Rule) के बारहवें अध्याय को पढ़ लीजिये, जहाँ पर गांधी ने बताया है कि डॉक्टरी या वैद्यकी घघा समाज के लिये हानिकारक है। डॉक्टर आप के शरीर को नीरोग कर देता है, पर उस मन को

नहीं सुधार सकता, जिसकी चंचलता के कारण आप अपनी आंतरिक प्राकृतिक व्यवस्था को तोड़-मरोड़ डालते हैं और फलतः रोग-ग्रस्त हो जाते हैं। शरीर के नीरोग हो जाने पर आप पुनः पुनः प्राकृतिक व्यवस्था की अवहेलना करने लग जाते हैं, क्योंकि बाहरी उपचार से आप अपने मन को तो काबू में कर ही नहीं पाते। स्वस्थ शरीर-क्षेत्र पाया कि मन महाराज ने फिर ऊम मचाया।” ये हैं गाँधी के शब्द। उन्होंने कहा कि मानो “मैंने दुराचार किया, मुझे बीमारी हुई। डॉक्टर मुझे नीरोग कर देता है, ज्यादा सम्भव है कि मैं उसी दुराचार को फिर दुहराऊँ। यदि डॉक्टर बीच में न पड़ता, तो प्रकृति अपना काम अपने-आप कर लेती, और मैं अपने ऊपर अपने-आप स्वामित्व प्राप्त कर लेता, दुराचार से मुक्त हो जाता और सुखी बन जाता।”¹¹⁹ कभी ऐसे मीके भी आ जाते हैं, जब हम अनभिज्ञतावश प्राकृतिक नियमों की अवहेलना कर बैठते हैं, क्योंकि हमारा तत्सर्वज्ञ ज्ञान अपूर्ण है, और इसलिये हम अनजान ही में बीमार पड़ जाते हैं। बीमार पड़ने पर यदि शरीर-रक्षा न की जाय और शरीरान्त होने दिया जाय, तो आत्म-घात के दोषी होंगे, एवं सामाजिक श्रम-शक्ति और अर्थोत्पत्ति की भी घटी होगी, अतः गाँधी ने रोग-निवारण के लिये उन प्रयोगों का प्रचार किया, जो रोगी खुद मरलता-पूर्वक मुक्त में या नाममात्र कीमत में बिना किसी वैद्य-डॉक्टर की सहायता के कर सके। हमने स्वयं देखा है कि चालीस-पचास वर्ष पहले हिन्दु-स्थान में रोगोपचार की क्रियाएँ इतनी लोभमय, कठिन और महंगी नहीं थी, जितनी आज हैं। साधारण रोगों की चिकित्सा घर के बूढ़े-सयाने खुद ही कर लिया करते थे। वैद्य-हकीम दो-चार पैसे का अनुपान बना देते थे और ताजी दवा तैयार करा देते थे। सारांश यह कि गाँधी हर व्यक्ति को सरल-से-सरल और कम-से-कम खर्च में स्वामाविक नियमों का आश्रय लेकर स्वस्थ रखना चाहते थे, ताकि शरीर और मन दोनों सुव्यवस्थित बने रहे और सामाजिक उन्नति हो।

(ग) पुराने और नये उद्योग—जो लोग यह दोष लगाते हैं कि गाँधी फिर से पुरानी दुनिया बसाना चाहते हैं, वे भूल करते हैं। गाँधी-योजना में पुराने उद्योगों का पुनरुत्थान और नवीनों का प्रचार है, और वह भी निरपेक्ष तरीके पर नहीं, धन-परिवर्तित समयानुकूल साधनों के आधार पर। गाँधी निस्संदेह चाहते हैं कि हर ग्राम में खेती-किसानी हो, चरें चले, कपड़े बुने जायें, लोहारी-बढ़ईगिरी का कार्य हो, तेल पेटा जाय आदि जैसा कि पहले होता था, परन्तु इस के साथ ही उनका यह भी योजना है कि हर उपयुक्त ग्राम में कागज बनाया जाय, मद्य-मक्खियाँ

पाली जायें और उन के द्वारा शहद उत्पन्न कराई जाय, रेशम के कीड़ों के द्वारा रेशम का उद्योग सँभाला जाय, चमड़ा पकाया जाय, खिलौने आदि बनाये जायें तथा अन्य और भी रोजगार-धन्वे खोले जायें, जो ममाज के लिये लाभकारी हों और जिनकी ममाज में माँग उठ चली हो। इसके अतिरिक्त गाँवों का यह ध्येय कदापि नहीं रहा कि पुराने लकीर-हों के फकीर बने रहे। उन्होंने उत्पादन के नये साधनों का विरोध केवल इतना ही किया है कि वह सामूहिक उत्पादन (mass production) के साधन बने हुए हैं। जब कभी उन्हें कोई ऐसी तरकीब हाथ लग जाती थी कि जिन से व्यक्तिगत उत्पादन की मात्रा घटती थी, तो उन्होंने सदैव उस तरकीब को अपनाया है, उसे ठुकराया कभी नहीं, बल्कि वे सदा इसी प्रयत्न में रहते थे कि ऐसे यन्त्रों का आविष्कार किया जाय, जिनका प्रयोग हर व्यक्ति कर सके; ताकि वह थोड़े-से-थोड़े समय में कम-से-कम द्रव्य खर्च और शक्ति व्यय करके ही अधिक-से-अधिक उत्पादन कर सके। परन्तु, इस बात का नदैव ध्यान रहे कि गाँधी की आर्थिक योजना इस बात की सायी नहीं है कि मनुष्य की श्रम-शक्ति का व्यय अनर्गल विषय-पुत्रों की पूर्ति करने में किया जाय। उन की योजना को ममसने के लिये विलासिता (luxuries) और आवश्यकताओं (necessities) के भेद को अवश्य ध्यान में रखना चाहिये।

(घ) प्रधान, सम्बन्धित और आश्रित उद्योग (Principal, allied and dependent industries)—उद्योग अनेक हैं। वे एक दूसरे में सबधित रहते हैं, इसलिये जब किसी देश या समाज-विशेष के औद्योगिक जीवन को परिभाषा करने को कहा जाय तो उस के समग्र उद्योगों को सग्रह-रूप में बताना पड़ेगा। यही कारण है कि जब हम गाँधी की आर्थिक योजना पर विचार करते जाते हैं, तब हमारी दृष्टि पहले उन के बताये कुछ मूल उद्योगों पर जाती है, और फिर उन से सम्बधित तथा उन पर आश्रित उद्योगों पर। यों तो गाँधी की योजना में तीन ही मूल उद्योग कहे जा सकते हैं, यथा भोजन, वस्त्र और निवास-प्राप्ति के उद्योग, परन्तु गाँधी का मनुष्य केवल अस्थि-चर्म वाला शरीर रूप ही नहीं है, वरन् वह आत्मा-मन-शरीर का सग्रहरूप है, अतः गाँधी की औद्योगिक योजना में केवल उन्हीं उद्योगों पर विचार रखा गया है, जो तीनों के प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से किसी भी प्रकार वायक न बन पायें। एक उद्योग दूसरे उद्योग में किस तरह सम्बधित रहता है, इसे जानने के लिये भोजन-प्रद कृषि का ही दृष्टांत ले लीजिये। किसान को हल-बज्जर चाहिये, लोहे का सामान चाहिये, खाद्य चाहिये, गाय-बैल चाहिये, श्रृत्यादि। इन्हें प्राप्त करने के लिये या तो किसान नव्य बउरे-गिरी, लोहारी करने, खाद्य बनाने, गाय-बैल पालने का उद्योग करे, या कोई दूसरे उन

उद्योगों को अपनाये और कृषक उस से उन्हें सहायता लिया कर। दूसरी क्रिया में अन्य लोगों के महत्वाकांक्षी आशयों का हटाया जाता है, और पहली क्रिया में एक ही कर्ता को समय और धन-शक्ति का ठीक आशयवत्ता प्रदर्शित करना पड़ता है। समाज में एक ही कर्ता कायदे पड़ा जहाँ की स्वयं नहीं नैर्भाल नाना, उद्योगों गाँवों ने भी अन्य अर्थ-जागृति का नामान्तरित श्रम-विभाग का आशीर्वाद मिला दिया है, परन्तु उद्योगों श्रम-विभाग का जहाँ प्रिय नहीं बनाया, जितना कि वर्तमान समाजों युग ने बना दिया है। दृष्टान्तस्वरूप एक ऐंग्लो-इण्डियन बसान वाले कारखाने में पहुँच जाइये और देखिये कि उस में मजदूरों का प्रभुत्व लगाये जाते हैं। उस में काम करने वाले मजदूरों का यह हाथ रहता है कि कोई एक पुत्रता लगाता है, ता दूसरा कोई दूसरा पुत्रता। वगैरह उस में कि उन का पुत्रता दिन तरह लगाया जाता है, दूसरा और कुछ काम जानते ही नहीं, जहाँ उन का काम ही मर्यादित रह जाता है। गाँवों का ही है कि जहाँ उनमें मर्यादा-प्रिय न हो जाये कि उन की निर्माण-शक्ति (creative power) मुड़ा होकर पड़ी हो, और न ही उतन प्रभावशाली हो जाये कि वे अन्य निर्माण उद्योग का चयन में दूसरा का मुक्तता रह। जहाँ वह सम्भव है, एक राजगान का अपन राजगान का पूरे राजगान को देना जानता और करना चाहिये कि तभी ऐसा माता न आवे कि उस का हाथ-पर-हाथ रंगें बैठे रहना पड़े। इनके अनिश्चित कुछ ऐसे भी पद हैं, जो मूल धर्म के अंग नही रहते, पर उन्हीं में कुछ कुछ समान रहते हैं, उनलिये यदि वे भी सीधे लिये जायें, तो कोई हानि नहीं, बल्कि लाभ ही होता है। कुछ ऐसे भी होते हैं, जिन का अस्तित्व उमा समय तक रहता है, परन्तु कि उन का जल्द ही है। यदि लालू का सामान बनना बन्द हो जाय, तो लालू का सदाना में कच्चा जड़े का निकालना या आप-ते-आप बन्द हो जायगा। मगर यह है कि गाँवों की आर्थिक योजना मनुष्य के शारीरिक श्रम पर आधारित है न कि मशीनरी पर। वह श्रम-को उन्हीं हद तक मान्यता देता है, जब तक कि उस में श्रमिक का स्वावलम्बन में बाधा न आवे। यह महत्वाकांक्षी उद्योगों चाहती है कि वह स्वावलम्बन न बना दे। उस का मूल ध्येय यह है कि मनुष्य को शारीरिक, मानसिक और आत्मिक उन्नति एक ही साथ मिलती जायें।

(६) आत्म-पर्याप्ति (Self-sufficiency)—व्यक्तिगत स्वावलम्बन गाँवों का मूल-मन्त्र है। उन्हीं मन्त्र का प्रयोग करने के लिये उन्होंने हर गाँव के विषय में कहा है। उन की अर्थनीति यह है कि हर गाँव में ऐसे सब उद्योग-प्रवे होने लगे, जो उस गाँव के समस्त निवासियों की जीवन-सम्पत्ती आवश्यकताएँ पूरी कर सकें। हर गाँव में गेहूँ-किमानो हो, चटई हो, कुम्हार हो, सूत कातनेवाले हो, गुलाहा हो,

दर्जी हो, तेल पेरने वाला हो, ताकि ग्राम-वासियों को अपनी जरूरत की वस्तुएँ लेने के लिये बाहर न जाना पड़े। यदि कोई गाँव कम आवादी के कारण अथवा अन्य कारणों से सब रोज़गारियों का घना यथेष्ट रूप से चलाने में असमर्थ हो, तो उस के आस-पास के दो-दो, चार-चार गाँवों का एक ऐसा समुदाय बने कि वह ग्राम-समुदाय यूनिट-रूप होकर समुदाय के सभी गाँवों की आवश्यकताओं को पूर्ति कर सके। जिन्हें सी-सवा-सी या कम-से-कम साठ-सत्तर वर्ष के पूर्व की हिन्दुस्तानी ग्रामीण स्थिति का अनुभव हो, उन्हें गाँधी की उक्त विधि को समझने में कोई कठिनाई नहीं हो सकती, क्योंकि उस समय की स्थिति बहुत कुछ इसी प्रकार की थी, और अब भी उस के कुछ चिन्ह दिखाई देते हैं। बड़े-बड़े गाँवों में साप्ताहिक या अर्द्ध-साप्ताहिक बाजार भरने की प्रथा इस ग्राम-सामुदायिक पद्धति की एक अमिट नज़्मों की अभी तक दिखाई देती है।

(च) ग्राम-व्यवस्थाएँ (Village organizations)—यह एक बड़ी मोटी बात है कि जब तक ग्रामों में प्रबन्ध-कारिणा व्यवस्थाएँ न होंगी, तब तक न तो अर्थोत्पत्ति ही ठीक हो सकेगी और न सामाजिक अन्य कार्य भी उचित प्रकार से चल सकेंगे, इसलिये गाँवों का आत्म-पर्याप्ति वाला सिद्धांत केवल आर्थिक पर्याप्ति से सीमित नहीं रखा गया है। उन का कहना है कि हर गाँव में पचायती राज्य हो, अर्थात् पचायती के द्वारा गाँव का प्रबंध, न्याय-दान, तथा ग्राम-रक्षण का कार्य-भार गाँव ही का स्वयं-सेवक नस्थाएँ संभाला करें। गाँव की जनता में महयोग की भावनाएँ जागृत की जायें, ताकि वे गाँव-सबबी सफाई, प्रकाश, पानी आदि आवश्यकताओं की पूर्ति सामूहिक रूप से करें, आपसी मामलों का निवटारा कर लिया करे एवं आवश्यकता होने पर आक्रमणकारों के विरुद्ध उसी प्रकार प्राण-त्याग करने के लिये तत्पर रहे, जिस प्रकार एक सच्चा मत्याग्रही रहता है। गाँधी नहीं चाहते कि लगातार दूर-दूर अदालतों में अपने मामलों का इन्साफ कराने के लिये मारे-मारे फिरना पड़े, या वकीलों का आश्रय लेना पड़े। गाँधी ने जिस प्रकार डॉक्टरी घरे का तिरस्कार किया है, उसी प्रकार वकीलों और न्यायाधीशों के विषय में भी कहा है—“मैं अशिष्य”, गाँधी का कथन है, “केवल यही बताने का है कि यह (वकालत का) घना अनैतिकता की शिक्षा देता है, उसमें ऐसे-ऐसे प्रलोभन आते हैं कि जिन में विरले ही बच पाते हैं। मनुष्य इस घरे को इसलिये नहीं करते कि दूसरों को उनकी विपत्तियों से निकालने में सहायता पहुँचाये, वरन् खुद धनवान होना चाहते हैं। जब लोगों में लड़ाईयाँ होती हैं, तब उन्हें इस बात में खुशी होता है। छोटे-छोटे वकीलों को साक्षात् उन्हें गढ़ा करते हैं इन्हीं लोगों की वकालत हम पर यह दोषारोपण किया जाता है कि हम लड़ना

और अदालतों में आना इस तरह पसन्द करते हैं, जिस तरह मछली पानी को पसन्द करती है। जो कुछ मैंने वकीलों के विषय में कहा है, वही निस्संदेह जजों के बारे में सही है, ये निकटतम चचेरे भाई हैं और एक दूसरे को बल पहुँचाते हैं।”^{११८} ये उद्गार सन् १९०८ के हैं, जब कि गाँधी अफ्रिका में थे। सन् १९२० में भी उन्होंने हिन्दुस्थान में आकर वही कहा और अदालतों का बहिष्कार कराया। लोगों का खयाल था, और सम्भव है अब भी हो, कि वकील और जज अंग्रेजी राज्य को कायम रखने में सहायक का काम करते थे, इसीलिये गाँधी ने उन की बुराई की और अदालतों का बहिष्कार कराया। बहिष्कार की घोषणा करते समय गाँधी ने यही कहा भी था, और उसके पूर्व भी यही कहा करते थे, पर बात केवल इतनी ही नहीं है। जो उन्होंने सन् १९०८ में कहा, वह आज भी सत्य है, भले ही हिन्दुस्थान अंग्रेजों के पजे से निकल गया हो, और स्वतंत्र कहा जाने लगा हो। यह कोई एकदेशीय सत्य नहीं है। यह आधुनिक कालीन सर्वव्याप्त दूषित पद्धति के विरुद्ध उठाई हुई आवाज है, जो उस समय तक अमिट रहेगी, जब तक कि लोग आपस में लड़ते रहेंगे और दूसरों के बल पर न्याय कराते रहेंगे। गाँधी को तो समाज को उस मजिल तक पहुँचाना है, जहाँ कि आपसी लड़ाई-झगड़ों का नाम नहीं रहेगा, और कहीं कुछ झगडा हो भी गया, तो लोग उन्हें खुद सुलझा लिया करेंगे अथवा पचायत के द्वारा निबटवा लिया करेंगे। इसलिये, आप देखेंगे कि इस बुराई में भावी स्वावलम्बन की ओर ले जाने का निर्देश है, ताकि राज्य-विहीन समाज वाला अन्तिम ध्येय प्राप्त होने की सम्भावना होती जाय। जिस प्रकार ग्राम-प्रबन्ध और न्याय-वितरण में स्वावलम्बन का निर्देश है, उसी प्रकार ग्राम-रक्षण के विषय में भी गाँधीजी ने कहा है कि “मेरे ध्यान में इस प्रकार की ग्राम-इकाई (village unit) है, जो बलवानों का भी बलवान हो,”^{११९} अर्थात् “अहिंसात्मक राज्य में, मैं चाहता हूँ आक्रमण तथा अन्याय के विरुद्ध सरक्षण-क्रिया का नितान्त विकेन्द्रीकरण हो जाय। ग्रामी और नागरिकों में भी वह योग्यता आ जाय कि हर एक सारे ससार के विरुद्ध भी अपने स्वातंत्र्य का रक्षण कर सके।”^{१२०} इस तरह “हर गाँव इस तरह शिक्षित और तैयार किया जायगा कि वह हर बाह्य आक्रमण का मुकाबला करने के प्रयत्न में मर मिट सके। इस तरह अन्ततः व्यक्ति ही इकाई रहता है, (परन्तु) इस का यह अर्थ नहीं कि अगर कोई पड़ोसी या ससार को कोई सहायता देना चाहे,

११८ Indian Home Rule, pp 37-41

११९. हरिजन, ४-८-४६ पृ० २५२.

१२० Young India, २४-९-२५, पृ० ३४१

तो वह छोड़ दी जाय, या कि उन पर किसी भी प्रकार का अवलम्बन न रखा जाय।”^{१११}

(छ) ग्रामोद्योग के साथ अन्य रचनात्मक क्रियाओं का संयोग—ग्रामोद्योग कहने से गांधी का अभिप्राय केवल अर्थोत्पत्ति के उद्योगों ही से नहीं है। उनका उद्देश्य है हर गांव को यथार्थ स्वराज्य का अनुभव कराना, इसलिए जितना उनका रचनात्मक कार्यक्रम है, उस सब का प्रयोग वे यथाविधि हर गांव में कराना चाहते थे, जैसा कि श्री धवन ने कहा है कि “हिन्दुस्थान में होनेवाला रचनात्मक कार्यक्रम प्रबन्त ग्राम-कार्य है।”^{११२} गांधी ने रचनात्मक कार्यक्रम के १८ विषय बताये हैं, जो पुस्तक के अन्त में नूची न० ४ में आप को मिलेंगे। उन से आप को पता लगेगा कि ग्रामों में आर्थिक उद्योगों के साथ-साथ अन्य ऐसे उद्योग या उपायों का करना भी आवश्यक है, जिन से वहाँ की जनता सब ओर से उन्नत हो। साम्प्रदायिक एकत्व, शिक्षा का प्रवर्धन, मादक द्रव्यों का निषेध, अछूतपन का त्याग, स्त्रियों का उत्थान, कुपकों और मजदूरों का संगठन तथा आर्थिक समता की विधियाँ और स्वच्छता एवं स्वास्थ्य विभाग—ये हैं रचनात्मक कार्यक्रम के प्रधान अंग, जिन का प्रयोग हर गांव में आर्थिक उद्योगों के साथ-साथ चलाया जाना आवश्यक है, अन्यथा समाज-शरीर एक अगीयहो कर कूड़ो लवन जायेगा और दुःख से मुक्त न हो सकेगा।

(ज) समाज की भावी प्रतिमा—यह हुई ग्राम-व्यवस्था की वह तस्वीर, जिस में भावी समाज की प्रतिमा छपाई गई है। हर व्यक्ति और हर गांव एवं व्यक्तियों और गांवों के छोटे-बड़े समूह स्वावलम्बी बने हुए चलते-फिरते नज़र आ रहे हैं। जहाँ देखो वहाँ हर व्यक्ति आनन्द-पूर्वक अपने काम में सलग्न दिखाई दे रहा है। स्वार्थ और परार्थ एक दूसरे से गला मिलाए हुए भेंट कर रहे हैं। कहीं किसी से लड़ाई-भिड़ाई का काम नहीं। जहाँ कहीं खटपट हुई, तो आपस में समझौता कर लेते हैं, या पच-बीच में पड़कर समझौता कर देते हैं। घर-घर, गांव-गांव में साम्प्रदायिक उद्योग, स्वच्छता, स्वास्थ्य, शिक्षा, नैतिकता, और अव्यात्म का रंग भरा हुआ चमक रहा है। यह देख कर अब हम यह कह सकते हैं कि गांधी के ग्रामोद्योग की बात सुन कर जिन लोगों का मन केवल अर्थोत्पत्ति और अर्थ-वितरण सबंधी कार्यक्रम में अटक कर रह जाता है, वे गांधी की आर्थिक योजना के रहस्य को अवूरा ही जानते हैं। उसे पूरा जानने वाला ही कह सकता है कि वह एक ऐसा पथ है, जिस पर ही चलने से पथिक सच्चे स्वराज्य—सच्ची प्रजातन्त्रात्मक व्यवस्था

की ओर बढ़ सकता है। वही गांधी के स्वर से स्वर मिलाकर कह सकता है कि "अहिंसा पर आधारित सभ्यता का निकटतम स्वरूप भारत का ग्राम-जन-तंत्र ही है, जो अभी कुछ काल पहले तक था। मैं स्वीकार करता हूँ कि वह बहुत ही असंस्कृत था। मैं जानता हूँ कि उस में मेरे विचार और परिभाषा के अनुसार अहिंसा का वास नहीं था, परंतु उस में अकुर जलूँ था।"^{१२३} "स्वदेशी भावना का अनुसरण करने के कारण स्थानीय सस्थाओं और ग्राम-पंचायतों ने गिरफ्तार कर लिया है। हिन्दुस्थान सचमुच ही जनतंत्र देश है, और चूँकि वह ऐसा था, इसलिये अभी तक जितने धक्के उसे लगे, उन सब को वह पार करता गया।"^{१२४}

१२३ हरिजन, १३-१-४०, पृ० ४११.

१२४ मद्रास की मिशनरी कॉन्फ्रेंस में सन् १९१६ में गाँधी का व्याख्यान (उद्धृत Pol Phil में पृ० ३२५ पर)। See Speeches, p 276

(१२)

हिंसा-अहिंसा का मध्यवर्ती संघर्षमय युग

गांधी और गांधी का एक ध्येय, पर दो मार्ग

मन अज्याया न पाठा न नाय नय गमे नि मातां गौर गांधी रातों का एक ही स्थान पर पहुँचने का ध्येय था। शासक व शासितों की समाज के भी स्थिति में पहुँचाना था, जहाँ हर मनुष्य दाना स्वतंत्र था। उन के मर्मों में कोई अंतर नहीं रहने वाला न था, जो दाना नैतिकता की एक ही धूमने पर किसी प्रकार के दबाव डालने में सम्मन न पड़े। दूसरे शब्दों में, दाना जीवनमात्रा स्वतंत्रता की स्थिति का समान का पहुँचाना चाहते थे, जहाँ पर कोई राजा-परमपूज्य की आवश्यकता नहीं रह जाती। दाना ने विचार किया कि उनके स्थिति तब पहुँचने के लिए जन-नय मार्ग (Democracy) से जीवन का दूसरा मोड़ मार्ग नहीं। यहाँ तक तो दाना सहमत थे। इन के बाद शासक में मनोद साज हो गया।

दाना ने पूछा गया कि भाई! यह तो बताओ, जब आप की रूपना पूरी हो जायगा, जहाँ जव समाज राज्य-विहीन स्थिति पर पहुँच जायगा, तब भी तो जागिर-या उनके नामहि और पाठ्य-विषय नया ही गांधी को डोलने वाली कोई-न-कोई व्यवस्था रहना ही पड़ेगी। यह तीन-तीन व्यवस्था होगी? गांधी ने कहा कि वह व्यवस्था बहुत-बहुत आस-सुल-जैसी प्रतिनिधि-रूप मन्त्र-गोमायदियों से होती रहेगी, जो नियम-निर्धारण करेंगी, और हर व्यक्ति उन नियमों का पतिपालन सहर्ष करता रहेगा, तथा कि उस समय तक वह नैतिकता के उच्चतम स्तर पर पहुँच जायगा। गांधी ने कहा कि भाई यह तो एक पूर्ण अहिंसात्मकपूर्ण आदर्श है—यहाँ तक शरीरद्वारा तो पहुँचना असम्भव है, पर हाँ, उन का कर्तव्य है कि वह उस आर मचाई और ईमानदारी से बढता ही चला जाय। ऐसा प्रयत्न करते-करते जब समाज पूर्णतः के निकट तक पहुँच जायगा, तब हर व्यक्ति को चलाने वाला नियम-नियंत्रक उसकी आत्मा ही रहा करेगा। उसे किसी बाह्य व्यवस्था की जरूरत नहीं रहेगी, परन्तु उन का कहना था, कि अभी से क्या कहा जा सकता है कि कौसी व्यवस्था रहेगी। इस की मोचा-विचारी में समय बयो बरवाद किया जाय। जब

जैसी परिस्थितियाँ आती जायेंगी, तब तैसी व्यवस्थाएँ लोग अपने-आप बनाते चले जायेंगे। हमारा कर्तव्य तो इस समय केवल उस पथिक के समान इतना ही है जो सर्वज्ञाता तेजोमय प्रकाशपुंज से प्रार्थना करता था “अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्” अर्थात् “हे श्रेष्ठ अग्नि ! हमें सुपथ से ले चल”^१, उस पथिक के समान है, जो कहता—

“Lead kindly light

Lead thou me on

I do not ask to see

The distant scene one step enough for me”^२

अर्थात् “हे दयामय प्रकाश ! मेरे आगे आगे चल मुझे यह ख्वाहिश नहीं कि दूर का दृश्य दिखा दिया जाय, मुझे तो एक कदम ही काफी है”

अन्तिम भविष्य को व्यवस्था के ही सवाल में यदि मत-भेद होकर रह जाता, तब तो कोई हानि नहीं थी। परन्तु इस से भी आगे इस बात पर वह मत-भेद बढ़ा कि वह कौन-सा जनतन्त्र-मार्ग (Democracy) है, जिस पर चल कर समाज अहिंसात्मक आदर्श राज्य-विहीन अवस्था को पा सकता है। मार्क्स ने कहा—यह वही हिंसात्मक जनतन्त्र है, जो आज प्रचलित है। उस में केवल यही परिवर्तन रहेगा कि पूँजीपति-वर्ग के स्थान में मजदूर-वर्ग का आधिपत्य हो जायगा, क्योंकि वही बहुसंख्यक वर्ग है, और बहुसंख्या को अधिकाधिक भलाई का नाम ही जनतन्त्र कहलाता है, परन्तु गांधीजी ने मार्क्स की बात काट दी। उन्होंने कहा कि एक प्रकार की हिंसा-पद्धति के बदले में दूसरे प्रकार की हिंसा को स्थान देने से अहिंसा भला कैसे मिल सकती है ? उस का मिलना तो तभी सम्भव होगा, जब अभी से हिंसा का क्रम घटता हुआ चला जाय। इस के अतिरिक्त सच्चा जनतन्त्र वही है, जिस में न व्यक्तिगत भेद-भाव हो, और न अल्पसंख्यक-बहुसंख्यक की भलाई का बखेड़ा हो। वर्गीकरण को अपनाना, मानो जनतन्त्र के स्थान में परतन्त्र को हो लाना है। इस मत-भेद के कारण अन्तिम ध्येय तक पहुँचाने वाली बीच की मजिलें मार्क्स और गांधी दोनों की अलग-अलग हो गईं। मार्क्स तो चल पड़े उसी हिंसात्मक पद्धति (Violent system) को पकड़ कर, जिस पर पूँजीपति हो जा रहे थे, और गांधी ने उसे छोड़ दूसरा ही पथ ग्रहण किया, जो अहिंसात्मक पद्धति (non-violent sys-

१ ईशा० ३५० मंत्र १८

२ Christian Hymn (underline is mine)—यह गांधीजी का प्रिय गीत था।

tem) के नाम से प्रसिद्ध है, जिसमें हिंसा और अहिंसा का घनामान सघर्ष होता है तथा अहिंसा कमजोर विजयी होती हुई बलवान होती जाती है। जब हम किसी सामाजिक पद्धति की चर्चा करते हैं, तब हमारे सामने दो प्रकार की सामाजिक व्यवस्थाओं का दृश्य उठ खड़ा होता है—एक वह जो राज्य से सम्बद्ध रहती है, और दूसरी वह, जो राज्य से असम्बद्ध। राज्य से सम्बद्ध व्यवस्था में कुछ ऐसी व्यवस्थाएँ होती हैं, जिसमें हिंसात्मक वृत्ति की प्रचलनता रहती है, और कुछ दूसरी ऐसी होती हैं जिनमें हिंसा की मात्रा कम रहती है। इसी दृष्टि-भेद को समझ रूप अब हम इस अध्याय के विषय का अध्ययन करेंगे, परन्तु राज्य से सम्बद्ध और असम्बद्ध इन व्यवस्थाओं का विवरण देने के पूर्व यह आवश्यक है कि हम सामान्य दृष्टि में यह देख लें कि हिंसा-अहिंसा के सघर्षमय मध्यवर्ती युग में राजकीय हस्तक्षेप तथा राज्य का रूप और संचालन किस ढंग का होगा।

राजकीय हस्तक्षेप (State interference)—जब हमारे विचारों या कार्यों में कोई दूसरा किसी भी प्रकार का हस्तक्षेप करता है, तब हम स्वतन्त्र न कहलाकर परतन्त्र कहलाते हैं, इसलिये स्वतन्त्र या जनतन्त्र होने के लिये यह आवश्यक है कि पराया हस्तक्षेप मिटाया जाय, परन्तु जब तक हम में अपने-आप को नियंत्रित कर के समाज में रहने की योग्यता नहीं हो जाती तब तक किसी-न-किसी प्रकार का पराया हस्तक्षेप हमें सन्मार्ग पर रखने के लिये आवश्यक रहेगा। इसलिये जितना हम अपना नियंत्रण करके सन्मार्गी बनते हैं, उम्मीदनुपात से हस्तक्षेप घटाया जा सकता है। हस्तक्षेप कई एक का होता है, और वह भी कई प्रकार का जैसे—भाता-पिता या बूढ़े-स्थानों का, जाति या समाज का, राजकीय या अन्तर्राष्ट्रीय हस्तक्षेप।

हमें यहाँ केवल राजकीय हस्तक्षेप से प्रयोजन है, अन्य हस्तक्षेप से नहीं। हमें देखना है कि राजकीय हस्तक्षेप को घटाने के पक्ष में कौन है, मार्क्स या गांधी? आप को गत पृष्ठों में पता लग गया होगा कि मार्क्सवाद चाहता है कि पूँजीपतियों के जमाने में जो कुछ कार्य-क्षेत्र स्टेट अपने हाथ में रखे था, उन से भी अधिक सामाजिक कार्य वह अपने कानू में रखे, जैसे अर्थोत्पत्ति के साधन, अर्थोत्पत्ति और अर्थ-वितरण, उद्योगों और व्यवसायों का राष्ट्रीयकरण, बालकों का पालन-पोषण और शिक्षण आदि। यद्यपि मार्क्सवाद कहता है कि यह हस्तक्षेप पूँजीपतियों के नमूने के स्टेट का नहीं होगा—मजदूर वर्ग के नमूने के स्टेट का होगा—नयापि रहेगा तो वह आधिकारिक स्टेट का, और वह स्टेट भी ऐसा, जो एक तानाशाही का काम करने को उद्यत हो। जीवन के समस्त या अधिक-से-अधिक कार्य-क्षेत्रों में हस्तक्षेप करने वालों इस प्रथा को मार्क्सवाद भले ही पूँजीपतियों का स्टेट (Capitalist

State) न कह कर कुछ दूसरा सुन्दर आकर्षक नाम दे ले—भले ही वह उसे समाजवाद (Socialism), समाजवादी राज्य (Socialist State), राजकीय समाजवाद (State Socialism), समाजवादी प्रजातंत्र (Social Democracy) या राष्ट्रीयतावाद (Nationalism) कहे, पर है वह वही हस्तक्षेप करने वाली सत्ता। परन्तु, गांधी का कहना है कि इस तरह हस्तक्षेप को बढ़ाते जाना, तो उल्टे पैर चलना है। वह अहिंसा की ओर न ले जाकर हिंसा की ओर ले जाने वाला होता है, इसलिए उन का आदेश है कि अहिंसात्मक समाज-व्यवस्था तक पहुँचने के लिये अभी से यह प्रयत्न हो जाना चाहिये कि वर्तमान राज्य-प्रथा के हस्तक्षेप को क्रमशः घटाते चलो, ताकि अन्त में वह शून्य रह जाय। यही कारण है कि गांधी ने कहा है कि राज्य जितना कम हस्तक्षेप कर सके, उतना ही अच्छा है। तात्पर्य यह है कि मार्क्सवाद राजकीय हस्तक्षेप के द्वारा—जो जबर (Force) या हिंसा (Violence) का प्रतीक होता है—अहिंसा लाना चाहता है, परन्तु गांधीवाद हिंसात्मक हस्तक्षेप को क्रमशः कम करता हुआ अहिंसा तक पहुँचाना चाहता है। मार्क्सवाद गृहों और कुटुम्बों में, खाने आर पाने आदि तक में हाथ डालना पसन्द करता है, ना गांधीवाद उन्हें व्यवस्थित रूप से कायम रखना चाहता है। मार्क्सवाद सामूहिकता के नाम पर हस्तक्षेप कर के व्यक्तित्व को खो देने की ओर जा रहा है, तो गांधीवाद कम-से-कम हस्तक्षेप करके व्यक्तित्व को कायम रखना चाहता है। अब पाठक स्वयं विचारे कि किस का मार्ग सही है, मार्क्स का या गांधी का ?

राज्य का स्वरूप और संचालन (Formation and working of state)—
राज्य (स्टेट) मनुष्यों के उस समूह को कहते हैं, जो अपनी शक्ति के आधार पर समाज में व्यवस्था कायम रखे, और जनतंत्र राज्य, मनुष्यों का वह समूह होता है, जो जनता का प्रतिनिधित्व करता हुआ जन-शक्ति के आधार पर समाज में व्यवस्था कायम रखे। मार्क्स और गांधी दोनों ने बताया कि अहिंसात्मक समाज-व्यवस्था तक पहुँचाने वाला राज्य प्रजातंत्र राज्य (Democracy) ही हो सकता है। तब फिर यह देखना चाहिये कि यह प्रजातंत्र राज्य किस नमूने का हो, जो उक्त उद्देश्य तक पहुँचा सके। मार्क्स और गांधी ने अपने-अपने नमूने अलग-अलग पेश किये हैं। उन दोनों को यह तो मान्य है कि प्रजातंत्र राज्य के लिये प्रजा अथवा जनता की ओर से प्रतिनिधि होना चाहिये, और प्रतिनिधियों को प्राप्त करने का सर्वोत्तम उपाय है जनता के द्वारा चुनाव करा लेना, परन्तु यह चुनाव कैसा हो, जिसमें सच्चा प्रतिनिधित्व हो सके और राज्य का कार्य-भार भी उन्म प्रकार से चल सके ? इसके विषय में मार्क्स और गाँधी के विचार भिन्न हैं। मार्क्स ने निर्वाचन की

प्रचलित पद्धति ही को अपनाई, परन्तु गांधी ने उसे त्याग करने के लिये जोर दिया है।

निर्वाचन की प्रचलित पद्धति का महत्त्व इस बात में बताया जाता है कि उस के द्वारा जनता का प्रत्यक्ष प्रतिनिधित्व (direct representation) होता है। देश की समस्त जनता का नियमित रूप में क्षेत्रों में विभक्त कर दिया जाता है। फिर, हर क्षेत्र की जनता अपने बहुमत के द्वारा उम्मीदवारों का निश्चित सभ्य में निर्वाचन कर के उन्हें राज्य का कार्य-भार सम्भालने के लिये भेजता है। उम्मीदवार बहुधा टाली बना-बना कर चुनाव लड़ते हैं। मार्क्स ने उन टालीपन का अपनाया, जो मजदूरों की एक बृहत् टाली बनाने को चुनाई। टालियाँ छाटा हा या बड़ी, व चाहे जिस नाम से क्या न कहें जायें और चाहे जिस प्राराम को लेकर उम्मीदवार क्या न भेजें, पर वह जहाँ ह जाकर जन-विभाजन की प्रचुर रूप। प्रचलित चुनाव चाहे स्वतंत्र रूप में लड़ा जाय, या पार्टियाँ बना कर, दोनों दशाओं में अन्तर्गत है, क्यों कि उस में जनता और राज्य का बहुत-सा दूरी, समय और शक्ति निरर्थक खर्च होती है, इतना ही नहीं, वह मनोमालिन्य की वृद्धि करने और तानाशाही प्रवृत्ति को बढ़ाने के लिये उपयुक्त वातावरण तैयार करना है। इतना आर-भार के बाद जब कोई किसी देश को इस प्रकार से निर्वाचित व्यवस्था-सभा या पार्लियामेन्ट में पहुँचता है, तब उसे एक ऐसा बहुसंख्यक जन-समूह दिया देना है, जो राज्य के अजाने पर भार रूप होकर बहुधा परम्पर विरोधात्मक लम्बी-चौड़ी वार्ता का ताँता लगाता रहता है। जहाँ देखो वहाँ, सत्य के गले में फाँसी, ईमान का क्रय-विक्रय, कपट-बमाली का बोल वाला दिखाई देता है। एक वाक्य में यदि कहा जाय, तो कहेंगे कि यह जनतंत्र का ढकोमला है, यथार्थ में वह परतंत्र की भट्ठा है, अथवा विपत्ति में मरा हुआ कनकषट। इसीलिये हम पहले कह आये हैं, कि गांधी ने सन् १९०८ में विलायत का पार्लियामेन्ट का वाँश स्त्री की उपमा दी थी। जो पचास वर्ष पहले म्रियति थी, वह आज भी दिखाई दे रही है, बल्कि हमारी समझ में तो उस समय की दशा से आज का दशा और भी अधिक मोचनीय हो गई है। यदि यह गति बढती गई, तो हमारा विश्वास है कि समाज का प्रतिनिधित्व का दूसरा ही कोई कम खर्चीला, कम मनोमालिन्य वाला, कम वातुनी अधिक नृत्य और सेवा वाला तरीका जोध हो निकालना पड़ेगा। यदि ऐसा न किया गया, तो निश्चय है, समाज उस अहिंसात्मक व्यवस्था को, जिस के लिये मार्क्स और गांधी दोनों लालायित थे, पाँठ बताता हुआ हिंसा की ओर ही भागता जायगा। सुदूरदर्शी गांधी ने इस अनर्थ को देखा और उसे मिटाने का मार्ग सुझाया। उन का आदेश है, अप्रत्यक्ष प्रतिनिधित्व (Indirect representation) का। उन का कहना है—“यह आवश्यक नहीं है

जनतंत्र की सच्ची कमीटी प्रतिनिधियों की अधिक सख्या ही हो। थोड़े ही मनुष्यों से सच्चा जनतंत्र हो सकता है। केवल बात इतनी है कि वे उन लोगों की आत्मा, आशा और आकांक्षा का सचमुच ही प्रतिनिधित्व करें, जिनके प्रतिनिधि बनने का वे दावा करते हैं। मेरा यह निश्चय है कि जनतंत्र का विकास जबरन करने के तरीके से नहीं हो सकता। जनतंत्रात्मक आत्मा बाहर से नहीं ठूसी जा सकती। उसे तो भीतर से हो उभरना होगा।” इसके लिये उन्होंने अप्रत्यक्ष निर्वाचन (Indirect election) का उपाय बताया है। यह तो हम जानते ही हैं कि व सामाजिक व्यवस्था को विकेंद्रोकरण पर खड़ी करना चाहते हैं, अर्थात् हर गाँव एक यूनिट, अर्थात् डकाई माना जाय और उस को आत्म-पर्याप्त (Self-sufficient) बनाया जाय। उस का काम-काज सम्हालने वाली एक पंचायत हो, जिस के सदस्य ग्राम-निवासियों द्वारा निर्वाचित हों। मतदाता और सदस्य वही हो सकेगा, जो शारीरिक श्रम करके समाज की सेवा करता हो। निर्वाचन-क्षेत्र छोटा रहने के कारण उम्मीदवार की योग्यता सब मतदाताओं की नजर में रहेगी, और निर्वाचन व्यय भी कम होगा। न तो अपरिचितता, और न आँखों में धूल झोंकने वाले लम्बे-चौड़े वक्तव्य भ्रम में डाल सकेंगे। इस प्रकार पंचायती गाँवों का एक परगना, परगनों की एक तहसील तथा तहसीलों का एक जिला रहेगा। गाँववार पंचायत एक एक प्रतिनिधि परगना पंचायत को भेजेगी, परगना पंचायत तहसीली पंचायत को, और तहसील पंचायत जिला पंचायत को भेजेगी। इसी तरह जिला पंचायतों का प्रतिनिधित्व प्रान्त-पंचायत में, और प्रान्त-पंचायतों का प्रतिनिधित्व स्टेट-पंचायत में होगा, तथा वे एक प्रेसीडेंट को भी चुनेगी, जो राष्ट्र का प्रधान अधिशासक (Chief Executive) होगा। इस तरह शक्ति का वितरण गाँवों में हो जायगा, और साथ-ही-साथ उन का परस्पर सहयोग भी रहेगा। “इस अप्रत्यक्ष निर्वाचन पर जनतंत्र-विहीनता की छाप नहीं लगाई जाना चाहिये। उस से हमें ऐसे प्रतिनिधि मिलेंगे, जो सामूहिक जीवन में तपे-तपाये और कसौटी पर चढ़े हुए रहेंगे, और वह वर्तमान निर्जीव या अक्रिय (passive) प्रतिनिधित्व के स्थान में सजीव या सक्रिय (active) प्रतिनिधित्व को ले आयेंगी।” इससे निर्वाचन-सबधी उत्ताप, घूसखोरी, भ्रष्टता और हिंसा घटेगी।”^३ “जब अनगिनत गाँवों की इस प्रकार की व्यवस्था पूर्ण हो जायगी, तो जीवन-गति ऐसी न होगी, जैसे अद्योभाग

३. सन् १९३४ में दिया हुआ गांधीजी का वक्तव्य।

४ The Nation's Voice, pp 19-20(cited in Pol Phil p 336)

५ Pol Phil of Mahatma Gandhi, p 336

(bottom) पर टोंगे हुए सूत्र्यरन्तम (Pyramid) में शिखर (apex) की होनी है, (वर्तक) वह उद्दिष्ट के सामने होगी, जिसका केन्द्र रहेगा, व्यक्ति जो गाँव के लिये मर-मिटने को तैयार रहेगा, और गाँव गाँव-मनूह के लिये, यहाँ तक कि अन्ततः सम्पूर्ण जीवन व्यक्तियों का सामूहिक रूप बन जायगा बाहरी परिधि मानवीय चरित्र का ध्वंस करने के हेतु शक्ति नहीं लायायगी, वर्तक जो कुछ अलम्बित है, उस नव को बल पहुँचायेगी, और स्वयं उस में अपना बल प्राप्त करेगी।

इस तरह के जनतन्त्र के कार्य-संचालन में बहुमत का महत्त्व यह नहीं रहता कि जो कुछ वह निश्चय करे वही पक्ष की लकीर हो जाय—वहाँ अल्प नतावलम्बियों पर जबरदस्ती डूना पार। इस में चाहे बहुमत वाले हो या अल्पमत वाले, सब में एक दूसरे के प्रति सहिष्णुता होनी है। इसलिये जब किसी मैथानिक बात का निर्णय करना हो, तब बहुमत वाले अपने ही मत का मनन करने के लिये हट नहीं करेंगे बल्कि जलननवानों के विचारों को भी अच्छी तरह से समझेंगे और उन्हें मान देंगे। अल्पमताओं का मतही क्यों, व्यक्तिगत मत भी उन डेनों-श्रेणियों में पूर्ण सम्मान पाने का अधिकारी होता है। इस का मूल कारण यह है कि हर प्रजा के राज्य में कोई दम-विरोध हो या व्यक्ति-विरोध, यह ठाढ़ा नहीं कर सकता कि उस का विचार या कार्य ही निर्दोष और सर्वोत्तम है। मनुष्य अपूर्ण है, इसलिये सम्भव है कि बहुमतांक लोग ही गलत रास्ते पर हो। यदि गांधीजी ही के गलत दुक्त दिये जायें, तो अच्छा हो। उन्होंने कहा है कि “जहाँ विवेक-बुद्धि (Conscience) का सामना रहता है, वहाँ पर बहुमत के नियम को कोई स्थान नहीं है।” परन्तु जब विवरण (details) के मामले आयें, तो बहुमत के नियम को स्थापित करने चाहिये, अर्थात् बहुमत के नियम का उपयोग सीमित रहता है। बहुमत जो कुछ भी निश्चय करे उस सब को निरङ्कुश रहना तो गुलामी होती है। जनतन्त्र ऐसा गलत नहीं होता, जिस में मनुष्य नेट-वर्कियों के सम्मान काम करते हैं। जनतन्त्र में व्यक्तिगत विचारों और कार्यों का मावधानीपूर्वक संरक्षण किया जाता है। इसलिये मेरा विश्वास है, कि अल्पमताओं को बहुमताओं से निग्रहा रखने हुए कार्य करने का पूर्ण अधिकार है। “बहुमत के नियम का यह अर्थ नहीं है कि यदि किसी व्यक्ति का विचार अविकल निराशय हो, तो भी

६ हरिजन, २८-७-१९४६ पृ० २३६ (Cited in Pol. Phil. p 319)

७ Young India I, p 860

८ Young India I, pp 864-865

वह दवा दिया जाय। यदि किमो व्यक्ति का विचार निरामय है, तो बहुतो के विचार से उसे वजनी समझना चाहिये—यह है सच्चे जनतन्त्र के विषय मे मेरा विचार।” यह है अहिंसात्मक जनतन्त्र अथवा आध्यात्मिक जनतन्त्र, जिस की आर गांधीवाद ले जाना चाहता है। यह उस जनतन्त्र से भिन्न है, जिस मे बहुमत ही क्या, तानाशाही (डिक्टेटरशिप) ही सब कुछ है, और जिसे मार्क्सवाद मे मान्यता दी गई है।

राज्य से सम्बद्ध व्यवस्थाओ मे सघर्ष का दृश्य—

(१) हिंसा-प्रधान राजकीय प्रबन्धक और सरक्षक संस्थाएँ (Major-Violent state-institutions of administration and defence)—

मार्क्स चाहते थे कि राज्य-पद्धति शुष्क या जीर्ण कर डाली जाय (withering away), और गांधी चाहते थे कि वह शून्यवत् (Zero) की जाय, इसलिये लक्ष्य दोनो का एक हो था। दोनो इस लक्ष्य को जनतन्त्र (democracy) वाण के द्वारा वेधना चाहते थे, परन्तु देखना यह है कि दोनो मे से किसने किस जनतन्त्र-वाण को किस विधि से पकड़ा कि जिस से वह लक्ष्य-वेध करने मे मध्य सिद्ध हो सके।

(क) बनावटी-स्वतन्त्रता—मार्क्सवाद के जनतन्त्र-वाण मे वह सामर्थ्य नहीं कि वह राज्य-पद्धति को मुखा सके, क्यों कि वह बनावटी है—नकली है, असली नहीं। उस मे उल्टे वे गुण है, जिन से राज्य-पद्धति हरी-भरी ही बनी रहेगी, भले ही उस का नाम और रूप कुछ और हो जाय। यह बात हमे मार्क्सवाद की डायलेक्टिक्स के द्वारा ही दिखाई देती है। डायलेक्टिक्स से मार्क्स ने यह बात तो सिद्ध कर ही दी है कि जब जैसी पद्धति होती है, तब तैसी नैतिक व्यवस्था और विचार-धारा का निर्माण समाज कर लिया करता है। इतिहासज्ञ इस बात से भली-भाँति परिचित होंगे कि जब-जब जो राज्य-पद्धति रही है, तब-तब वह कुछ हेर-फेर से विचार-वाणी-कर्म की स्वतन्त्रता की घोषणा करती ही रही है। वही बात वर्तमान पूँजीपति-युग मे भी विद्यमान है, परन्तु इस घोषित स्वतन्त्रता को उसी राज्य-पद्धति की पोशाक पहनाई जाती है, जो उस की घोषणा करती है। दूसरे शब्दो मे, इस घोषित स्वतन्त्रता की दौड़ केवल उसी चक्र की परिधि के भीतर रहती है, जिस चक्र मे उस का जन्म होता है। यही कारण है कि हर देश के दण्ड-विधान मे राज्य-विद्रोह (State treason) नाम का एक अपराध रखा जाता है, जिस के अपराधी

को प्राण-दण्ड तक दिया जा सकता है। यदि कोई नागरिक ईमानदारी और सचाई के साथ अपनी राज्य-प्रथा या राज्याधिकारियों की कार्य-पद्धति के दोषों को बताये या उनके प्रति विरोध प्रदर्शन करे, और उसे प्राण-दण्ड अथवा अन्य दण्ड ही दिया जाय, तो क्या यह स्वतंत्रता कहलाई जा सकती है? दण्ड-विधान में इस अपराध का कायम रहना ही इस बात को सिद्ध करता है कि वहाँ स्वतंत्रता नहीं, परतंत्रता है। इतना ही नहीं, यदि प्रचलित आर्थिक अथवा सामाजिक गति-विधि के ही दायरे के बाहर कोई किसी प्रकार का कदम उठाता है, तो उस की जवान बन्द कर दी जाती है, और शरीर को कड़ी-से-कड़ी यातना भोगनी पड़ती है। इस ऐतिहासिक सत्य को ध्यान में रख कर आप यह भी समझ जायेंगे कि मार्क्सवाद में जिस वाणी, प्रेम और कर्म की स्वतंत्रता का गुण गान किया है वह मार्क्सवादी पद्धति ने अपनी रक्षा ही के लिये ढूँढ़ निकाली है। मार्क्सवादी समाज-पद्धति, हम जानते हैं, पूँजीपति वर्ग को नीचे खींच कर समाप्त करने और मजदूर-वर्ग को ऊँचा उठा कर शक्तिवारी बनाने की है, इसलिये इन्हीं दुतरफ़ी धारों को तेज बनाये रखने वाली ही स्वतंत्रता मार्क्सवाद में कही गई है। मार्क्सवादी साहित्य इसी भावना से भरा पड़ा हुआ है। दृष्टांत की आवश्यकता हो, तो मार्क्सवाद के जबरदस्त, अनुयायी सोवियत रूस के विधान अथवा स्टालिन के कारनामों को ध्यान से देख जाइये। वहाँ पर आप को नकाब-पوش परतंत्रता का भीषण दृश्य दिखाई देगा। “मोमर विली ने ठीक कहा है कि सोवियत रूस ने “अपनी कई एक बातों को चलाने के लिये आवश्यकता से बहुत अधिक ज़रूरत और हिंसा का उपयोग किया है।”^{१०} उन्होंने आगे चल कर यह भी बताया है कि “यदि कोई यह सोचे कि समाजवादी का सिद्धान्त यह है कि वह अपने राज्य से स्वतंत्र होना चाहता है, तो आयोजित अर्थनीति (planned economy) तथा सामान्य समाजवाद की दृष्टि से वह बिल्कुल ही भूल कर बैठेगा। × × × सोवियत व्यक्ति सम्भव होने पर भी यह नहीं चाहता कि वह अपने उस समाज से मुक्त हो जाय, जिस में कि वह रहता है, क्योंकि समाज क्या है और कैसा होना चाहिये, इस के विषय में उस का अपना एक अलग मत है। वह नहीं चाहता कि राज्य उस को मुक्त कर दे, बल्कि इस के विपरीत वह हम बात पर जोर देता है कि राज्य हम प्रकार के कर्म को करे, जो सर्वसामान्य सामाजिक निर्देश की अनुमति करा सकता है, क्योंकि वही उसे करने योग्य होता है। × × × (सोवियत रूस के विधान की

१०. पुस्तक के अन्त में, परिशिष्ट न० ८ को देखिये, जो लुई फिशर द्वारा ‘गांधी और स्टालिन’ नाम की पुस्तक से उद्धृत किया गया है।

११ Soviet Philosophy, p 52

१२५ वीं धारा को पढ़ने में) यह पता लगता है कि उस धारा में जनता को जो स्वातंत्र्य दिया गया है, वह समाजवादी पद्धति की आवश्यकताओं को ही मद्दे-नजर रखते हुए दिया गया है, क्योंकि वही, ऐसा विश्वास किया जाता है, श्रमिकों के हितों का रक्षण कर सकता है।¹¹¹ यह हुई मजदूर-वर्ग-रत राज्य-पद्धति की स्वतंत्रता, जो सिद्धान्त की दृष्टि से उसी प्रकार दोष की भागी है, जिस प्रकार पूँजीपति-वर्ग-रत राज्य-पद्धति की स्वतंत्रता बताई जाती है। इस के विपरीत गांधीवाद है, जिस में हर व्यक्ति को न केवल अपने सिद्धान्त और विचार को प्रकट करने का, बल्कि उनके अनुसार कर्म करने का पूर्ण अधिकार स्वीकार किया गया है। उसमें यह मान लिया जाता है कि सब मनुष्य एक समान हैं, सब भूलकर सकते हैं—बहुमत भी भूल कर सकता है। हर एक को अधिकार है कि वह अपने बौद्धिकबल के आधार पर दूसरों की बुद्धि में परिवर्तन कराने की कोशिश करे और दूषित पद्धति को बदल दे। यही कारण है कि गांधीवादीय समाज में किसी के भी हाथ में राज्य-सत्ता क्यों न हो, हर मनुष्य को उस की खुले दिल से आलोचना करने का अधिकार है, और यदि उस का विचार अविकल-निरामय है, तो बहुमत को भी उस के सम्मुख झुक जाने के लिये कहा गया है। यह क्यों? इसीलिये कि गांधी के सम्मुख कोई ऐसी वर्ग-विशेष या हित-विशेष वाली राज्य-पद्धति नहीं थी, जिस की रक्षा करने के लिये किसी विशेष प्रकार की स्वतंत्रता को गढ़ना पड़े। वे चाहते थे, उस स्वतंत्रता का सर्वत्र जागरण, जो हर व्यक्ति को राज्य-पद्धति के चुगल से दिन-प्रति-दिन मुक्त करती चली जाय और अन्ततोगत्वा राज्य का अन्त हो जाय। दूसरे शब्दों में वे चाहते थे कि ऐसी स्वतंत्रता हो, जिस से मन-वाणी-कर्म पर बाहरी नियंत्रण कम होता जाय और आत्म-नियंत्रण स्थान लेता जाय, ताकि अन्त में बाह्य नियंत्रण विलकुल ही मिट जाय।

(ख) पुलिस, न्यायालय, जेल और सेना-विभाग—यह सर्व-साधारण नियम है कि हर एक आदमी अपनी वस्तु की रक्षा करता है। इस नियम की कसौटी को लेकर हम मार्क्सवाद और गांधीवाद के स्वातंत्र्य-सिद्धान्त को पहले कस कर देख चुके हैं। अब यदि उसी कसौटी पर हम राजकीय प्रबन्धक और सरक्षक विभागों को कसे, तो वही निष्कर्ष निकलेगा कि मार्क्सवाद अपने समाजवाद (साम्यवाद) की पुष्टि और रक्षा करने के लिये उन्हें कायम रखना अनिवार्य समझता है, और गांधीवाद अपने सिद्धान्त की पुष्टि और रक्षा के लिये उन्हें अनावश्यक ही नहीं समझता, बल्कि उन का बड़े जोरों से तिरस्कार भी करता है। साधारणतः पुलिस, न्याय और

जेन विभाग, राज्य प्रवन्धन सम्झाएँ मानी जाती है, और नेता विभाग राज्य-संरक्षण सम्झाएँ मानी जाती है। प्रश्न यह उठता है कि मार्क्सवाद उन्हीं क्यों ग्रहण करता, और गार्फीवाद उन्हीं क्यों त्याग करता है। कारण स्पष्ट है। मार्क्सवाद समझीत होता है कि तभी ऐसा न हो कि उन्हीं पैसा तो दूर नीज या कोई साम्प्रदायिक ही कर डाले, परन्तु गार्फीवाद तो सिमी ता भय नहीं मन्ता। वह अपने सिद्धान्त की साम्यता को ही उस का बल समझता है। गार्फीवाद ने कोप में नय मन्त्र ही नहीं है यह आप पहले जान चुके हैं। उस भेद को जान गैने पर यह ही समझने आ जाता है कि मार्क्सवादीय नमाज-पद्धति में पुलिस और नेता की सम्झा में कमी होती नहीं मुनाई पड़ती। यदि कोई नमाजवादी या साम्यवादी देश यह घोषणा करता है कि हमने पुलिस और नेता की सम्झा में कमी कर दी है, तो मार्क्सवादी यह विद्वान-प्रद बात नहीं मानी जाती। यह शेष केन्द्र समानवादी या साम्यवादी रहलान वाले देशों ही में नहीं रहता, बल्कि उन नय प्रजातन्त्रवादी रहलान वाले देशों में भी पाया जाता है, जो प्रजातन्त्र के भेप में, अथवा प्रजातन्त्र के नाम की आँ में रहनप्रवर्तते हैं, और एक दूसरे पर कुत्ते जैसे गुंति हुण छापा मानने की नैवारी में रहते हैं।

राज्य-पद्धतियों का दो प्रकार ता भय रहता है। एक तो देशवासियों की धार में, और दूसरे विदेशियों की ओर से। पुलिस-विभाग देश के अन्दर होने वाले जुर्म एवं उपद्रवों को दबाने के लिये रहता है, और नेता-विभाग विदेशों पर आक्रमण करने अथवा उनमें संरक्षण करने के लिये रखा जाता है। अन्दर की बात कुछ भी हो, पर आधुनिक काळ में कोई भी देश या राज्य यह नहीं कहता कि हम अपना नेता-विभाग अन्य देशों पर आक्रमण करने के लिये रखते हैं। वे सब यही कहते हैं कि यदि आत्म-संरक्षण के लिये आवश्यक है, तभी आक्रमण किया जाता है। देश के अन्तर्गत जुर्म या उपद्रवों को दबाने के लिये भी पुलिस के अतिरिक्त सेना का कभी-कभी उपयोग करना पड़ता है।

देश के भीतर से या बाहर से नमाजवाद (साम्यवाद) पर कोई आंच न आने पाये, इसी दृष्टि से मासवादियों को अपना पार्श्विक बल बढ़ा कर रखना पड़ता है। संरक्षण करने के लिये, आतंक फैलाने के लिये और अपने मन के प्रचार के लिये, वे इस बल पर अवलम्बित रहते हैं। जहाँ कोई राज्य-पद्धति तलवार की धार पर जीवित रहना चाहे, और जो पद्धति वर्ग-तन्त्र अथवा तानाशाही को मान्यता दे, वहाँ की भयकरता का क्या ठिकाना। “अपनी प्रजा और समार के सम्मुख अपनी लोकप्रियता सिद्ध करने के लिये तानाशाही चुनावों का नाटक रचती है।

तानाशाही में आतंक और भय निश्चय कराने वाली वस्तु होती है। इसे शत्रुओं की भी आवश्यकता होती है, क्योंकि तनाव और आतंक के लिये शत्रु एक

वहाना होते हैं। यदि शत्रुओं का अभाव हो, तो वह उन्हें पैदा करनी हूँ और बड़ाती है। (यही कारण है) कि रूसी राज्य मुश्किलों के स्थान पर और भी अधिक शक्तिशाली और प्रत्येक स्थान में विद्यमान बन गया है।”

पुलिस का काम है, अपराधियों और विद्रोहियों को ढूँढ़ निकाले और पकड़ कर न्यायालयों के सामने पेश करे। न्यायालय उन्हें दण्डनीय घोषित कर बन्दीगृह अथवा जेल में ठूँसे और फिर जेलदार उन्हें अनेक प्रकार की शारीरिक यत्ननाएँ दे। इस तरह पुलिस, न्यायालय और जेलों का पारस्परिक घनिष्ठ सम्बन्ध रहता है जो राज्यकीय प्रबन्ध के नाम पर हिंसात्मक विधि से यथाय जन-स्वातय के घातक होते हैं। पुलिस का एक गुप्त विभाग रहता है, जिसे खुफिया पुलिस (Detective police) कहते हैं। यह विभाग जनता की स्वतन्त्रता की दृष्टि में अत्यन्त घृणित माना जाता है, क्योंकि इसके सबब जनता का स्वतन्त्रतापूर्वक खाना-पीना, उठना-बैठना तक कठिन हो जाता है। जो राज्य जितना अधिक भय-प्रसित रहता है, उतना ही अधिक वह खुफिया पुलिस का आश्रय लेता है। यही कारण है कि तानाशाहों के समय उस का और भी अधिक जार रहता है। इमरालिये लुइ फिगर ने तानाशाहों राज्य-प्रथा की विघेपताओं का उल्लेख करते समय एक विघेपता यह भी लिखी है कि उस में “तानाशाह और खुफिया-पुलिस के अतिरिक्त शेष सब लोगों को राजनैतिक अनुमकता और व्यक्तिगत अरक्षितता या सकट का भाव रहता है।” हमारे कहने का यह प्रयोजन नहीं कि पुलिस और न्याय-विभाग का रहना ही दूषित है। समझाएँ दूषित नहीं है, पर उन का दुरुपयोग किया जाना ही वर्जनीय है। स्वतन्त्रता को दुर्दशा पर विचार कीजिये, तो मालूम होगा कि एक तो सप्रथम राज्य-विधान ही उसे भाषा के चमक-ब्यूह में गिरफ्त कर लेता है, फिर उस को व्यवस्थापक सभाएँ (Legislative assemblies) बठघरों में टाल देती और फिर अन्त में वह पुलिस एवं न्यायालयों के हाथ में पड़ कर बेगहमी में पीटी जाती है। जब राज्य-सरकार और किसी स्वतन्त्र-विचारक के बीच का मामला किसी न्यायालय में पहुँचता है, तब न्यायदान की कलाई सुलनी है। दक्षिण अफ्रीका के डॉ० मलान का अभी ताजा दृष्टान्त इस बात को सिद्ध करता है कि यदि उच्च में उच्च न्यायालय राज्य के विरुद्ध आवाज उठाने का दम भरे तो उस का भी मुह नया न्यायालय बनाकर बन्द कर देने की चेष्टा की जाती है। यह है तानाशाहों का एक नया नमूना।

वर्ग-भेद के उदर से उत्पन्न और वर्गीय तानाशाही से परिपोषित मार्क्सवाद जब यह कहता है कि मैं राज्य-पद्धति को मुरझा डालने के लिये अवतरित हुआ हूँ, तो प्रहमन-मा प्रतीत होता है। जन-भेदी और तानाशाही-भावना राज्य-पद्धति को प्रबल बनाने में लगी रहनी है, न कि उसे दुर्गल बनाने में। इन दोनों का मग रहना, इतना अनहोना मालूम होता है, जितना कि हँसना और गाल फुलाने का एक साथ रहना, जैसा कि तुलमीकृत रामायण में कहा है “दुःख कि होय डक मग भुआलू। हँसय ठठाइ फुलाउव गालू।”^{१५} सम्भव है कोई मार्क्सवादी यह वहे कि मार्क्सवाद ने पूँजीपतियों की राज्य-पद्धति को मुरझा डालने की बात कही है न कि मार्क्सवादीय राज्यपद्धति की, परन्तु यह तर्क गलत है। जब मार्क्स का यह कहना है कि जब स्टेट मुरझा जायगा, तब समाज का कार्य-भार सामाजिक मभावों आदि द्वारा चलता रहेगा। तब इसका अर्थ निवाय इसके, दूसरा नहीं होता कि मार्क्स का ध्येय सभी प्रकार का दबाव (coercion) या हिंसा (violence) वाली राज्य-पद्धतियों का अन्त करने का था। फिर मार्क्सवादी कदाचित् यह कहे कि मार्क्सवादीय राज्य-पद्धति में दबाव है और न किसी दूसरे प्रकार की हिंसा, वह तो बढ़ते-बढ़ते अपने-आप ही अन्त में अहिंसामयी समा के रूप में परिणित हो जायगी, तब तो हम यह कहेंगे कि इस दशोल में उतनी ही सत्यता है, जितनी आकाश-वैद्यक बाण की कथा में हो सकती है। यहाँ मार्क्सवादी साहित्य और तथ्यों तक को हनन कर डालने वाली है।

इनके विपरीत गांधी-मत को देखिये। कई लोगों को गांधी की बातें बड़ी अटपटी, अव्यावहारिक और परस्पर विरोधात्मक प्रतीत होती हैं, परन्तु जो यह जान लेता है कि गांधी सत्य के भूखे थे, वे सबमुच ही जन-स्वातन्त्र्य के प्रेमी थे, और उन्होंने उसे प्राप्त करने के लिये दुनियावो ढोंग को ठुकरा कर विचार-वाणी-कर्म की एकता को अपनाकर अपना सर्वस्व उस के लिये न्योछावर कर दिया था, उसे उन की वार्ता को समझने में कोई अटपटापन या विरोधाभास नहीं दिखाई देता। जो मनुष्य अपना ध्येय स्थिर कर लेता है, फिर यह भी स्वीकार कर लेता है कि वह स्वयं अपूर्ण है, जिस के कारण वह भूल कर सकता है, और फिर यह जानता है कि वह समर्थ भी है, जिस के कारण वह सुवार भी कर सकता है, उस का कार्य सदैव अपने निश्चित लक्ष्य की ओर बढ़ता जाता है, भले ही बीच में कुछ भूलें होती जाती हो। गांधी का ध्येय था सत् या सत्य, जो पूर्ण स्वतन्त्रता के भेष में आलोकित होना है। इसी पूर्ण स्वतन्त्रता को उन्होंने स्वराज्य अथवा स्वनियन्त्रण भी कहा है।

तक अ।

उसमे बाबा डालनेवाली मानुषिक कमजोरियाँ होती है। ये कमजोरियाँ व्यक्तिगत तो होती ही हैं, पर वे सामूहिक रूप में भी आड़े आती हैं। हिंसात्मक राज्य-पद्धति सामूहिक कमजोरी का नमूना है, इसलिये उसे हिंसात्मक रास्ते से हटा कर अहिंसात्मक रास्ते पर लाना गांधी ने अपना कर्तव्य बना रखा था। वे व्यवहार-चतुर थे, सांसारिक घटनाओं की ओर से कभी आख नहीं मीचते थे और न उनका मुकाबला करने में उन्हें कभी भय रहता था। लोग समझा करते थे कि आदर्श और व्यवहार दो भिन्न बातें हैं, परन्तु गांधी ने अपने चरित्र से यह सिद्ध कर दिखाया कि वे दोनों एक ही वस्तु की दो बाजुएँ हैं, इसलिये वे व्यवहार-कुशल आदर्शवादी कहे जाने योग्य हैं। वे जानते थे कि राज्य-विहीन समाज की कल्पना कर लेना सहज बात है, पर उसका पूर्ण रूप से आ जाना प्रायः असम्भव है। समाज-व्यवस्था के लिये किमी-न-किमी प्रकार के निषेध या नियमितता की आवश्यकता रहेगी ही और जो पद्धति इस नियमितता को कार्यान्वित करेगी, वही राज्य मजा कहलायेगी, इसलिये उनका कहना यह नहीं था कि वर्तमान राज्य-पद्धति या किसी भी अन्य राज्य-पद्धति की सभी प्रकार की क्रियाएँ अस्वीकार की जाय, केवल वे ही अस्वीकृत हों, जिन में स्वतन्त्रता का घातकपन है, अर्थात् हिंसा है। जिन राजकीय कार्यों में शुद्ध सेवा-भाव न हो, अथवा सेवा-भाव का आवरण ढाँक कर हिंसा का नृत्य कराया जाता हो, उन्हीं को तबदील कराने का उद्देश्य गांधीजी का रहता था, अतः उन्होंने कहा कि हिंसात्मक राज्य को अहिंसात्मक राज्य बनाना चाहिये, और इस के लिये अभी से प्रयत्न करते जाना चाहिये, क्योंकि वृक्ष की चोटी पर पहुँचने का इरादा रखने वाला निरन्तर ऊपर की ओर ही मरकता जाता है, न तो उसे विश्राम है, और न नीचे खिसलने की गुंजाइश।

इस सिद्धान्त को लेकर ही पुलिस, न्याय, जेल, और सेना-विभाग को मिटाने के लिये गांधी ने व्यावहारिक साधनाओं के द्वारा मार्ग बताया है। चूँकि वे जानते थे कि सब एक ही श्रेणी के तपस्वी नहीं होते, इसलिये जब कभी सिद्धान्त की बात आती थी, तब वे पूर्ण अहिंसा का स्वरूप बताते थे। यहाँ तक कि राष्ट्र-के-राष्ट्र को आक्रमण-कारी के सम्मुख कट जाने के लिये उद्यत हो जाने की बात कह डालते थे। उनका यह सिद्धान्त केवल मौखिक गर्जना ही नहीं रहती थी, वरन् अपने व्यक्तिगत आचार से वे उसका सदा साक्षात्कार कराते रहे हैं। इस व्यक्तिगत आचार का ही गांधी-मत में महत्व है, जैसा कि कहावत है 'दृष्टान्त शिक्षा की अपेक्षा बेहतर होता है' (example is better than precept)। यह तो हुई जन-समाज में मौखिक रूप से और आत्म-दृष्टांत के द्वारा सिद्धान्तों को पेश करने की बात। अब देखिये जनसाधारण के व्यावहारिक क्षेत्र की बात। जब जनसाधारण की बात आती थी, तब वे व्याव-

हारिक मुझाव ही देते थे, पर उस व्यावहारिक मुझाव में भी मिद्वान्त की अवहेलना कभी नहीं की जाती थी। वही अब हम उन्हीं के कतिपय वाक्यों का उल्लेख कर के बताते हैं।

उन्होंने कहा था कि 'स्वतंत्र भारत-राज्य हर एक को उसकी व्यक्तिगत और नागरिक स्वतंत्रता की गारन्टी देगा सही, पर उसे यह स्वतंत्रता कदापि न रहेगी कि जिस विधान को हिन्दुम्यान-वामी विधान-सभा के द्वारा बनाएँगे, वही हिंसा के द्वारा उखाड़ कर फेंक दिया जाय।'^{१८} इसमें स्पष्ट है कि गांधीजी उस स्वतंत्रता को स्वतंत्रता नहीं कहते, जिस में हिंसा का आश्रय लिया जाता है। विधान को उखाड़-फेंकना उन की दृष्टि में राज्य-विद्रोह नामक अपराध नहीं है। आवश्यक हो, तो हर एक को विधान के विरुद्ध भी आवाज बुलन्द करने और कदम उठाने का अधिकार है, परन्तु यह सब उसे अहिंसात्मक तरीके पर ही करना होगा। नियंत्रण-कारी नियम व विधान क्या न बना लिया जाय, अथवा अहिंसात्मक राज्य-व्यवस्था भी क्यों न चल निकले, एक बात अवश्य दिखती है, जैसा कि गांधीजी ने कहा है कि "कुछ-न-कुछ जर्म तो क्यामत के दिन तक भी चलते रहेंगे, जैसे—चोर। करना।"^{१९} क्या कि, 'अहिंसात्मक राज्य में भी सभी आदर्श पुरुष तो रहेंगे नहीं—काई समाज विगाही होगा, काई पगानिन, और काई सामाजिक व्याधियों की विल बन कर आत्म-नियंत्रण की कमी के कारण हिंसा का आसरा लेगा और कानून-भंग करेगा।' ^{१६} इसलिये जब काई जुम या उपद्रव देखे जायेंगे, या किसी समय कोई सैनिक दल हा उठ खड़ा होगा, तो गांधीजी का कहना है "काई भी राज्य सरकार क्यों नहीं जिस में चाड़ा भी राज्यत्व है, इस प्रकार की अराजकता को न होने देगा।"^{१९} इसमें मिद्वहोता है कि गांधी के मन्तव्यानुसार भी अहिंसात्मक राज्य को अधिकार है कि वह भी अराजकता को दबाव, परन्तु इस का अर्थ यह नहीं कि, गांधीजी का आदेश है, हिंसा का हा प्रयोग कर के इन जुमा या उपद्रवों आदिको रोक़ा जाय। उन्होंने इस सम्बन्ध में एक बात यह लिखा या कि "मझे स्वयं अभी तक काई ऐसा मार्ग नहीं मिल पाया है कि जिस में विचार में आने वाले हर प्रकार के मामलों को दण्ड में तथा दण्डमुक्त प्रतिबन्धों में छुटकारा मिल जाय। (किसी भी हालत में) दण्ड

१६ हरिजन २०-४-१९४० पृ० ९६

१७ हरिजन ३१-७-१९३७ पृ० ८६ (पाठक चोरी के उस व्यापक अर्थ का खयाल रखें, जिस की व्याख्या गांधीवाद में की गई है)

१८ Pol Phil of Mahatma Gandhi, pp 342-343

१९ हरिजन ९-३-१९४०, पृ० ३१

अहिंसात्मक ही होना चाहिये, वगैरें यह कि उस सम्बन्ध में इस प्रकार के कथन का प्रयोग किया जा सकता हो।^{२०} इस तरह जहाँ तक सम्भव हो, अहिंसा-पालक राज्य दण्ड देना कम करेगा। जहाँ दण्ड देना अनिवार्य हो, वहाँ उसे यथासम्भव अहिंसात्मक बनायेगा। प्राण-दण्ड तो वह किसी भी दशा में न देगा। प्राण-दण्ड का विरोध गांधीजी ने दो कारणों से किया है। एक तो सम्भव है कि न्यायकर्त्ता ही भूल करता हो। ऐसी हालत में जब मनुष्य का प्राणान्त हो जाता है, तब भूल मुबारो जाने के लिये कोई अवकाश हाथ में नहीं रह पाता। दूसरे अपराध करने का दोषी न तो शरीर रहता है और न प्राण। दोषी होता है मन, और मन को दोषी बनाने वाला वह समाज-व्यवस्था रहती है, जिस में उस ने जन्म पाया और जिसने पाला-पोसा है। यदि अपराधी को प्राण-दण्ड न दिया जाय और उस के बदले में वह किसी ऐसे स्थान में रखा जाय, जहाँ उसकी वृद्धि प्रकाशित की जा सके, तो उसकी तथा समाज की दृष्टि से अति उत्तम हो। व्यक्ति विशेषों के प्राण-दण्ड से, जो केवल भयोत्पादक क्रिया है—समाज को क्षुब्ध प्रवृत्ति नहीं सुघरती, यह दुनिया के प्राण-दण्ड भोगियों की सत्त्वा के आँकड़ों से पता चल सकता है। इसीलिये गांधीजी ने कहा है कि “उस राज्य में, जिस का कार्य अहिंसा के सिद्धान्तों के अनुसार चलता हो, प्राण-दण्ड पाये व्यक्ति को किसी प्रायश्चित्त-कारागार में भेजा जाय और वहाँ उसे अपने सशोधन का अवकाश दिया जाय।”^{२१} इसी तरह गांधीजी के जेल सम्बन्धी विचार पठनीय हैं। वे जानते थे, क्या कि उन्हें स्वयं भोगना पड़ा था, कि जेलखानों में बन्दीजनों को कठिन-से-कठिन यत्रगाएँ दी जाती थी और खराब-से-खराब भोजन दिया जाता था। उन्हें मालूम था कि उन में आमदनी को अपेक्षा खर्च अधिक होता था, जिस से वे राज्य के खजाने पर भार-रूप थे। वे यह भी जानते थे कि जेल से मुक्त होने पर कैदी कुछ अच्छा नागरिक नहीं बन जाता था, बल्कि और भी अधिक खतरनाक अपराध करने लगता था। इन सब दुर्गुणों को देख, उन्होंने हिन्दुस्थान सरकार को सुझाया कि जेल बाने, वजाय यन्त्रणा-गृह के सशोधक-गृहों का काम करें। वजाय अधिक खर्च के अधिक आयप्रद हो, इसलिये उन्होंने लिखा कि जेलखाने में कराये जाने वाले “उन सब उद्योगों को बन्द कर दिया जाय, जिन में खर्च अधिक और आमदनी कम होती है। सब जेलों में हाथ से मूल्य कातने और बुनने का काम कराया जाय। जहाँ सम्भव हो, वहाँ कपास भी बोया जाय और उत्तम-से-उत्तम कपड़े बनाये जायें” कैदियों को हिंसात्मक की दृष्टि से न देखा जाय, और न उन के साथ अपराधियों जैसा व्यव-

हार किया जाय, बल्कि यह ममज्ञा जाय कि उन में कुछ कमी (defect) है। जेल के वाडर्स (पहरेदार) कैदियों को ग्राम-दायक न हों, बल्कि सभी अफसर उन के मित्र और शिक्षक बन कर रहे।”^{१२}

इसी विषय पर उन्होंने सन् १९४७ में कहा था कि “सब अपराधी रोगी के समान माने जाकर जेल-रूपी अस्पताल में दवा-दारु कराएँ और नीरोग बनाये जाने के लिये भरती किये जायें। कोई आदमी तमाशा दिखाने के लिये जुर्म नहीं करता। यह (जुर्म करना) रोग-ग्रस्त मन का लक्षण है। अमुक रोग के क्या कारण हैं, उनकी जांच की जाय और वे हटाये जावें। जब जेल अस्पतालों के रूप में हो जावेंगे तब फिर उन्हें महल मरीखी इमारतों की जरूरत ही न रहेगी। जेल के कुल कारकून ऐसे दिखाई देने लगे, मानो वे किसी अस्पताल के डाक्टर-वैद्य-और नर्स हैं। कैदियों के मन में यह भाव उत्पन्न हो उठे कि सब अफसर उन के मित्र हैं—यव उनके मानसिक स्वास्थ्य को पुनः लाने के लिये मददगार है, न कि उन्हें किसी प्रकार से ग्राम देने के लिये।”^{१३} जब गांधीजी यह कहते हैं कि जेलखानों में यह सुधार हो, वह सुधार हो, तो इस का अर्थ यह नहीं है कि वे जेल की सजा देने के पक्ष में हैं। वे तो जेल-मर्जा (inprisonment) को जबरन (Coercion) ही समझते हैं, और इसलिये वह “अहिंसा के शुद्ध मिद्वान्त से नीचे गिराने वाली ही होती है।”^{१४} अतः उन का आदेश सदा यही रहता था कि अहिंसात्मक राज्य में अधिक-से-अधिक अहिंसा ही वर्ती जाय।

यही कारण है कि वे पुलिस-विभाग का रखना आवश्यक तो समझते हैं, पर साथ-ही-साथ वे यह भी चाहते हैं कि पुलिस शान्ति-स्थापक स्वयं-सेवकों-जैसी सस्था हो। इसी को ध्यान में रख कर उन्होंने लिखा है कि “मेरे विचारानुसार पुलिस आधुनिक पुलिस-दल में भिन्न प्रकार की रहेगी। उस की श्रेणी उन्हीं लोगों की बनाई जायेगी, जो अहिंसा पर विश्वास करते हैं। वे जनता के नौकर बन कर रहेंगे न कि मालिक बन कर। जनता अपने-आप स्वभाववश उन की सहायता करेगी, और दोनों पारस्परिक सहयोग से सदा घटते जाते हुए उपद्रवों का आसानी से मुकाबला करते रहेंगे। यद्यपि पुलिस के पास कुछ शस्त्र रहेंगे, तथापि उन का प्रयोग बहुत ही क्वचित किया जायेगा। सब पूछा जाय, तो पुलिस के जवान सशोधकों का काम करेंगे।”^{१५} ज़ुर्मों को रोकना और जुर्म करने वालों को पकड़ना, दो काम पुलिस की

२२ हरिजन १७-७-१९३७ पृ० १८०

२३ हरिजन २-११-१९४७ पृ० ३९५-३९६

२४ Young India II, P 862

२५ हरिजन १-९-१९४० पृ० २६५

जिम्मेदारी के है, और दोनों में गांधी जी के आदेशानुसार जहाँ तक हो अहिंसा-त्मक तरीके ही इस्तेमाल में लाये जायें। हिंसात्मक तरीका जब कभी अनिवार्य हो, तब वह भी अत्यन्त हल्के रूप का होना चाहिये।

जब गांधीजी ने पुलिस के हस्तक्षेप पर इतना अधिक प्रतिबन्ध लगा दिया है तब भला सेना पर कितना और अधिक न होगा? "सच्चा प्रजातन्त्र तभी कहा जा सकता है, जब वह किसी भी बात के लिये सेना पर भरोसा करना छोड़ दे। जिस प्रजातन्त्र का अस्तित्व सैनिक सहायता पर निर्भर हो, वह एक दरिद्र प्रजातन्त्र ही होगा। सैनिक बल मन की स्वतंत्रता में बाधा डालता है। वह मनुष्य की आत्मा को कुचल डालता है।" इसलिये "नागरिक स्वतंत्रता और देश के अन्दर शान्ति बनाये रखने के लिये सेना का उपयोग करना गांधीजी बुरा समझते थे।" इतना ही क्यों, वे विदेशी आक्रमणों से बचने के लिये भी सेना-बल को प्रयोग में लाने के विरुद्ध थे। विदेशी आक्रमणों का मुकाबला करने के लिये गांधीजी की ओर से चार सुझाव मिलते हैं। एक तो यह कि अहिंसात्मक राज्य अपनी शक्ति को गाँव गाँव में विभक्त कर देगा, अर्थात् समाज का सारा जीवन बड़े-बड़े स्थानों या कल-कारखानों में सिमटकर नहीं रहेगा। केन्द्रीय-करण का ही कारण है कि आज हम राजधानियों, बड़े-बड़े शहरों, बड़े-बड़े कारखानों पर शत्रुओं के गोला-बारूद, एटम बम आदि बरसते हुए देखा करते हैं। प्रत्येक गाँव विकेन्द्रीकरण-नीति के कारण सम्भवतः विदेशी आक्रमणों से बचा रहेगा। फिर भी उसे हर प्रकार के दुश्मनों का मुकाबला करने के लिये योग्य बनाया जायगा। हर स्थान में अहिंसा के सच्चे पुजारी सत्याग्रही बन कर हर प्रकार के अन्यायों का मुकाबला करने के लिये उपस्थित रहेंगे, चाहे वह अन्याय—विदेशियों के द्वारा किया जाय, चाहे देश-वासियों ही के द्वारा। इसीलिये यह कहा गया है कि "गाँवों और व्यक्तिगत नागरिकों को सारी दुनिया के खिलाफ भी अपनी स्वतंत्रता की रक्षा करने का सामर्थ्य होना चाहिये।" दूसरा उपाय है, सत्याग्रहियों की सेना का तैयार करना जो मरना जानती हो, न कि मारना। "मुझे इस बात में किसी भी प्रकार का सन्देह नहीं है" गांधीजी का कहना है "कि जब हिंसा की काली कला में लाखों का शिक्षित किया जाना सम्भव है, जो कि पशुओं का नियम है, तो उन्हें अहिंसा की धवल कला में, जो उद्भूत (regenerate) मनुष्य का नियम है, शिक्षित

करना और भी अधिक सम्भव है।” “इस तरह शिक्षित किये गये निःशस्त्र लोग आक्रमणकारी की तोपों के सामने घाम के समान (जलने के लिये) अपने आप समर्पण करने को तैयार हो जायेंगे।” तीसरा उपाय है, “आक्रमणकारी को कब्जा छोड़ देना, परन्तु उसमें असहयोग करना। मान लो, कोई नवीन युग का नीरो हिन्दुस्थान पर चढ़ आया, तो राज्य-प्रतिनिधि उस को आ जाने देगा, लेकिन उसे यह चेतावनी दे देगा कि उसे जनता से कोई सहायता न मिलेगी। वह आत्म-समर्पण की वजाय मौत पसन्द करेगा।” चौथा सुझाव है कि देश इतना निःशस्त्र, शान्तिप्रिय हो कि सारा समार उन की चाह करने लगे, जैसा कि गांधीजी के ता० १०-२-१९४० के वक्तव्य में मिलता है। उन्होंने कहा कि “जहाँ तक संरक्षण का प्रश्न है, वह निस्सन्देह स्वतंत्र भारत का प्रमुख काम होगा कि वह अपना प्रबन्ध खुद करे।— व्यक्तिगत रूप से मुझे उनसे कोई वास्ता नहीं, क्योंकि अगर मैं हिन्दुस्थान को अपने साथ ले चल सका, तो मुझे और कुछ न चाहिये सिवाय उस के कि डाकुओं वगैरह से बचने के लिये पुलिस का बल हो, परन्तु जहाँ तक संरक्षण का सम्बन्ध है, निःशस्त्र शान्तिप्रिय हिन्दुस्थान सारे सत्कार की मूर्छा पर निर्भर रहेगा, परन्तु मैं जानता हूँ कि अभी यह केवल एक स्वप्न है।”

जहाँ तक न्यायालयों और न्याय-पद्धति का मवाल है, हम जानते हैं कि न्यायालयों में दो प्रकार के मामलों का निपटारा किया जाता है, एक फौजदारी (Criminal) और दूसरे दीवानी (Civil) मामले। गांधीजी का कहना है कि ये न्यायालय स्टेट के हाथ मजबूत करने के नायन हैं, और वकील तथा न्यायाधीश, दोनों चचेरे भाईयों के समान मिल-जुलकर उस में योग देने ह। इसलिये गांधी जी का कथन है कि जिन न्यायालयों के द्वारा अनर्थकारी स्टेट को बल मिलता है वे “राष्ट्र की स्वतंत्रता के संरक्षक नहीं”, वरन् “राष्ट्र की आत्मा को कुचलने के लिये कुचलने वाले ग्रह हैं।”

जिन्हें न्याय-दान की वर्तमान पद्धति का अनुभव है, वे जानते हैं कि ग्राम-निवा

२९ Gandhi's Statement, 30-9-1939 (Cited in 'Gandhi's Beads of Wisdom, p 74)

३० ” ” 13-4-1940 (,, ,, p 76)

३१ ” ” ” (,, p 76)

३२ Gandhi's Statement Dt 10-2-40 (cited in Gandhi's Beads of Wisdom, p 75)

३३ Young India I, p 35

सियों को कोसो दूर से अदालतों में आना पड़ता है, और कई बार पेशियाँ बंद जाने से कई दिनों तक उन्हें घिसटना पड़ता है। फलतः मुक्किलों को असुविधा, अधिक खर्च, गृह कार्यों की हानियाँ आदि सहनी पड़ती है, और यदि राज्य कर्मचारियों में भ्रष्टता हुई, तो फिर मुसीबतों का क्या ठिकाना। इन सब प्रकार की कठिनाइयों का हल, गांधीजी का कहना है, उस समय हो सकता है, जब मनुष्यों को न्याय उन के ग्रामों में ही ग्राम-पंचायतों, अथवा वादी-प्रतिवादी के द्वारा मुकरर किये गये पंचों ही के द्वारा मिल जाया करे, या जब कि वादी और प्रतिवादी दोनों बिना किसी पंच को बीच में डाले स्वयं ही आपस में अपने झगड़े निपटा लिया करे। यही कारण है, आप को स्मरण होगा, गांधीजी ने सन् १९२० में अदालतों के बायकाट (बहिष्कार) का प्रोग्राम हिन्दुस्थान की जनता के समाने पेश किया था। वर्तमान न्याय-पद्धति के दूषणों पर विचार करने के पश्चात् श्री धावनजी ने सारांश रूप में यह लिखा है कि "इस प्रकार गांधीजी राज्य के न्याय-विभागीय काम को कम-से-कम कर देना चाहते हैं। नये राज्य में जुर्म और उपद्रव कम हो जायेंगे। साधारणतः लोग अदालतों को त्याग देंगे और आपसी मतभेदों को स्वयं समझौता करके या अपने पंचों के द्वारा तय कर लिया करेंगे। थोड़े-बहुत जो मुकदमे राज्य के न्यायालयों में पहुँचेंगे, उन में न्याय सस्ता, जल्दी और नैपुण्य-पूर्ण मिलेगा।" १४

इस तरह जब हम अहिंसात्मक राज्य की चर्चा करते हैं, तब मार्क्सवाद और गांधीवाद दोनों के दृष्टि कोणों से उसे देखना पड़ता है। मार्क्सवाद में केवल उस स्थिति का दर्शन पाया जाता है, जो अन्त में आने वाली है, अर्थात् उस के मतानुसार हिंसा करते रहने पर भी अन्त में एकाएक अहिंसामय समाज की स्थापना हो जायगी, परन्तु गांधीवाद में इस के विपरीत, दो स्थितियों पर ध्यान रखा है। एक तो अन्त में आने वाली स्थिति, और दूसरी बीच की स्थिति। बीच की स्थिति में सशोधन की गति इस क्रम से चलती रहती है कि एक ओर हिंसात्मक साधनों का प्रयोग घटता जाता है, और दूसरी ओर अहिंसात्मक साधनों की प्रधानता होती जाती है, इसलिये जब गांधीजी अहिंसात्मक राज्य की बात करते हुए पाये जाते हैं, तो हमें उन के दो प्रकार के विचार मिलते हैं। एक तो, अन्तिम स्थिति को प्रदर्शित करने वाले पूर्ण, अथवा पूर्णप्रायः आदर्श युक्त विचार, और दूसरे उस आदर्श की ओर ले जाने वाले व्यवहार से भरे विचार। इन भेदों को ध्यान में न रखने के कारण पाठक बहुधा गांधी के वचनों में द्विभावात्मक विरोधाभास का दोषारोपण करते दिखाई देते हैं। यह पाठकों का ही दृष्टि-दोष है, न कि गांधी के वचनों का। बात यथार्थ यह है कि गांधीजी कभी

अन्तिम पूर्णादर्श की बात करते थे, और कभी मध्यस्थ व्यावहारिक आदर्श की। व्यावहारिक आदर्श का वर्णन भी आप को दो दृष्टि-कोणों से किया हुआ मिलेगा— एक अपने व्यक्तिगत दृष्टि-कोण से, और दूसरा जन-साधारण दृष्टि-कोण से, क्योंकि मानसिक और आध्यात्मिक विकास सभी लोगों का एक-सा नहीं होता है। फिर उन का व्यक्तिगत दृष्टिकोण भी दो प्रकार में प्रकट होता था—वक्तव्यों के द्वारा और कर्म के द्वारा। वे केवल वक्तव्यों में उलझ कर नहीं रह जाते थे, वरन् कर्म-क्षेत्र में आ उत्तर कर जन-साधारण के समक्ष प्रमाणभूत होकर प्रकट होते थे, ता कि वे मन-वचन-कर्म से सत्य सिद्ध हों और नर्वमाचारण भी उन ओर अग्रसर हो। इन तरह हमें स्पष्ट हो जाता है कि एक ओर तो मार्क्स उस राज्य-मार्ग पर चल पड़े, जिसमें पूर्व स्थित हिंसा केवल भेष बदल कर नृत्य करती चली जाती है और दूसरी ओर गांधी ने उस राज्य-मार्ग को पकड़ा, जिसमें अहिंसा विकसित होने के लिये हिंसा से सघर्ष करती हुई आगे बढ़ती चली जाती है।

(२) राज्य से सम्बद्ध अशांति हिंसात्मक व्यवस्थाएँ—अभी तक हमने राज्य के उन व्यवस्थापक विभागों पर विचार किया है, जो हिंसा-प्रवृत्ति के प्रतीक कहे जाते हैं। इन के अतिरिक्त कुछ प्रवन्वक व्यवस्थाएँ ऐसी भी हैं, जिनमें हिंसा-प्रवृत्ति अल्प-रूपेण रहती है, और कुछ ऐसी हैं, जिनमें वह विलकुल ही नहीं रहती। यों तो उत्तम से-उत्तम सत्या तत्सम्बन्धी कर्मचारियों के द्वारा दूषित और हिंसात्मक बनाई जा सकती है, पर हमें अपना ध्यान सत्या की सामान्य स्थिति पर ही देना है, न कि कर्मचारियों के दूषणों पर। उपरोक्त पुलिस, न्यायालय, जेल और सेना-विभागों के अतिरिक्त जिन विभागों के विषय में हमें यहाँ विचार करना है, वे अनेक हैं। इस-लिये उन सब का उल्लेख करना कठिन है, और वह निरर्थक भी होगा। चूँकि हमें केवल सैद्धान्तिक निर्णय पर पहुँचना है, इसलिये दृष्टान्त-स्वरूप केवल निम्नांकित विभागों का ही हमने उल्लेख किया है।

मार्क्सवाद की दृष्टि से इन सभी विभागों के विषय में हमें यह स्मरण रखना चाहिये कि वह उन पर इस दृष्टि से विचारता ही नहीं है कि वे हिंसात्मक हैं या अहिंसात्मक। उसका मिद्धान्त और मार्ग केवल एक है कि पूँजीपति-वर्ग मिटाया जाय, क्योंकि वही राज्याधिकारियों के द्वारा सर्वप्रकार की व्यवस्थाओं या राज्य विभागों को अपने मन के मुताबिक नाच नचाता रहता है। मार्क्स का कहना है कि “वे (सत्याएँ) चाहें जिस रूप में प्रकट हों, पर एक बात, जो समस्त भूतकालीन युगों में समान रूप से घटित होती है, निश्चित है—वह है, समाज के एक भाग का दूसरे भाग के द्वारा शोषण ? फिर इस में कोई आश्चर्य नहीं कि भूतकालीन युगों की चेतना कुछ निश्चित सामान्य रूपों या नार्वांत्रिक विचारों के भीतर ही चलती

रहती है, जिसका पूर्णतः अन्त उस समय तक नहीं हो सकता, जब तक वर्गीय विरोधत्व का सम्पूर्णतः अन्त न हो जाय।”^{३५}

मार्क्स के इस कथन से स्पष्ट हो जाता है कि वह व्यक्तिगत व्यवस्थाओं का बदलना या सशोधन करना इतना आवश्यक नहीं समझता था, जितना वर्ग का अन्त कर देना। इसी कारण मार्क्स ने भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं के विषय को अलग-अलग नहीं पकड़ा है। जहाँ तक हुआ उस ने उन में उतना ही परिवर्तन करने के लिये कहा है, जितने से पूँजीपति वर्ग को आघात पहुँचे। रही गांधीजी की बात, सो उन्होंने अहिंसा को ही प्रधानता देकर चतुर्दिक सशोधन करना उचित समझा। उसी दृष्टि से राज्य की समस्त व्यवस्थाओं की समीक्षा करना गांधी का मुख्य कार्य था। जिन-जिन क्षेत्रों में, जहाँ-जहाँ और जितनी-जितनी उन्हें हिंसा दिखी, वहाँ-वहाँ से उन्होंने उसे निकाल बाहर कराने का आदेश दिया है। ये हैं दृष्टान्त स्वरूप वे विभाग, जहाँ से हिंसा का डेरा कूच करने के लिये गांधी का आदेश है।

(क) कर-विभाग—इस विभाग में हिंसा-प्रवृत्ति का अधिक जोर रहता है, क्योंकि एक ओर तो कर देना सर्वसाधारण को अखरता है, और दूसरी ओर राज्य बल-पूर्वक उन्हें वसूल करता है, इसलिये जो कर जन-स्वातन्त्र्य को हरण करने वाले—अनावश्यक पुलिस-सेना-विभागादि एवं राजकीय ऐश आरामों पर खर्च करने के लिये वसूल किया जाय, वह विलकुल वर्जनीय है। इस के विपरीत जनता की आवश्यकताओं को पूरा करने वाली बातों पर, जो कर उतना ही वसूल किया जाय, जितने की कि जरूरत है, तो वह न्याय्य और अहिंसात्मक है। मार्क्स ने, हम पहले बता चुके हैं, खूब कस कर उत्तरोत्तर प्रवृद्ध और आनुक्रमिक आय-कर को वसूल करने और उत्तराधिकारित्व का अन्त कर देने के लिये आदेश दिया है।^{३६} इसके मूल में वही उद्देश्य था कि पूँजीपति वर्ग का अन्त हो जाय, परन्तु गांधीजी का ध्येय था कि कर-आय जन-सेवार्थ व्यय की जाय। उन का कहना था कि “स्वस्थ कर वही हो सकता है, जो कर-दाता की कम-से-कम दसगुनी आवश्यक सेवा कर सके। अफीम आदि मादक द्रव्यों पर, घुड़-दौड़ तथा अन्य प्रकार के जुआड़ीपन पर तथा वेश्यादि के कुकर्मों पर कर लेकर खजाना भरना गांधी-मत में महान् पाप है। इस का अर्थ यह नहीं कि गांधी कर-मुक्त कर के दुर्व्यसनो को प्रोत्साहन देना चाहते थे। प्रोत्साहन और प्रसार की बात नहीं थी, बल्कि वे उन का अन्त करना चाहते थे। इस प्रकार के व्यसन या पापकर्म जनता की शारीरिक-मानसिक-आध्यात्मिक गति

के विनाशक होते हैं, इसलिये जो राज्य उन से कर वसूल कर के उन्हें चलने देने की अनुमति देता, या पनपने देता है, वह गांधी-मत में महान् भ्रष्टाचारी और हिंसात्मक राज्य होता है। गांधीजी का यह भी मन्तव्य नहीं, कि घनी व्यक्तियों पर कम कर टैक्स न लगाया जाय। उन का कहना है कि न तो वह गरीबों पर इतना अधिक हो, कि वे उस के भार को न सह सकें, और न वह धनिकों पर ही इतना अधिक हो कि वे सम्पत्ति उत्पादन करने में उत्साहहीन हो जायें। इसी को लक्ष्य करके उनका ध्यान था कि गरीब-अमीरों के लिये उचित उपान्त (margin) छोड़ कर उन पर कर लाया जाय। इसी कारण से वे मृत्यु-कर के भी विरुद्ध नहीं थे, क्योंकि जनता में आर्थिक समानता रखने का वह एक साधन है। टैक्स किस रूप में वसूल किया जाय, इसके विषय में गांधीजी का विचार था कि यदि वह मुद्रा के रूप में वसूल न किया जाकर नेवा अथवा श्रम के रूप में लिया जाय, तो उत्तम हो, क्योंकि "श्रम के रूप में चुकाने से राष्ट्र की उत्साहपूर्ण पुष्टि होती है। जहाँ पर समाज सेवा के लिये मनुष्य अपने-आप श्रम करते हैं, वहाँ मुद्रा-विनिमय की आवश्यकता ही नहीं रह जाती।" इन वाक्यों के अन्तर्गत गांधी की वही राज्य-विहीनता की अन्तिम भावना झलक रही है, जिन में हर मनुष्य प्रेम-वश समाज सेवा में प्रेरित होकर अपने-आप कर्तव्य-कर्म में लगा रहता है। आवश्यकतानुसार कर वस्तुओं के रूप में भी वसूल किया जाकर स्थानीय निवासियों के ही लाभार्थ खर्च किया जाय, तो कोई हानि नहीं। नारायण यह कि कर वसूल करने का तरीका चाहे प्रत्यक्ष (direct) या अप्रत्यक्ष (indirect) हो, मुद्रा-रूप में ही अथवा वस्तु-रूप में या श्रम रूप में, हर हालत में वह इन तरह व्यय किया जाय कि जनता को कम-से-कम दस गुना, अर्थात् अधिक-से-अधिक गुणदायक सिद्ध हो।

(ज) शिक्षा-विभाग—सार्वभौम ऐक्य की भावना से जिन शिक्षा-मदति का संचालन होता है, वही अहिंसात्मक पद-प्राप्ति की अधिकारिणी बन सकती है। जिस देश की शिक्षा सकीर्ण राष्ट्र-भावना की रज्जू से कस ली जाती है, वही हिंसात्मक रूप होती है। इस के अतिरिक्त जो राज्य अपनी शिक्षण-मदति के द्वारा ऐसे नागरिक उत्पन्न करे, जो पराधलम्बी बने, राज्य-मदति के चपराटू हो, स्वावलम्बनशून्य रहे, स्वराज्य अर्थात् नियन्त्रित जीवन को न पा सकें, तो वह राज्य अत्यन्त घातक और हिंसात्मक होता है। इसीलिये गांधी ने सन् १९२० में अंग्रेज-शासन-कालीन विद्यालयों का बायकाट करने के लिये घोषणा की थी। वे समाज के स्तम्भ बालक-बालिकाओं को निरपेक्षता के कीड़े या मस्तिष्क के धुरन्वर विद्वान् बनाने में कल्याण

नहीं समझते थे। उन्हें चाहिये थे, व्यावहारिक जीवन वाले नागरिक, जिन में शरीर, मस्तिष्क और अच्चात्म का यथावत् संयोग रहे, इसलिये उन्होंने नई तालीम अथवा बेसिक एजुकेशन (Basic education) की तजवीज हिन्दुस्थानियों के सामने पेश की। इस में मानसिक और औद्योगिक शिक्षा-क्रम का संयोग रखा गया है, ता कि भावी नागरिकों का ध्यान बाल्यकाल से ही आर्थिक उत्पत्ति और मानसिक विकास की ओर लगाया जा सके। गांधीजी का विचार था कि इन शिक्षालयों में शिक्षार्थियों द्वारा इतनी अधिक आय होने लगे कि उनका खर्च उसी से चल निकले अर्थात् यह शिक्षा-पद्धति स्वावलम्बी बने। “मेरी नई तालीम” उन्होंने कहा था “पैसे के ऊपर निर्भर नहीं है। इस शिक्षा का दौरान-खर्च शिक्षा-व्यवस्था से ही आना चाहिये। इस की कुछ भी आलोचनाएँ क्यों न की जायें, पर मैं जानता हूँ कि सच्ची शिक्षा वही है, जो आत्म-पोषक (Self-supporting) हो।”¹⁶ अतः उन की धारणा है कि “आत्म-पोषक आधार के बिना नई तालीम मृत्यु शरीर के समान होगी।”¹⁷ अब यदि मार्क्स के केवल शिक्षा-सम्बन्धी दृष्टिकोण को देखें, तो यह प्रतीत होता है कि उन का भी वही ध्येय है, जो गांधी जी का था। इस पुस्तक के पृष्ठ ५३४ पर दी हुई सूची के १०वें नम्बर को देखिये। उस में उन का मन्तव्य यह लिखा है कि “सार्वजनिक पाठशालाओं में बालकों को निःशुल्क शिक्षा दी जाय। शिक्षा का औद्योगिक उत्पादन आदि के साथ योग किया जाय।” परन्तु विचारपूर्वक देखिये, तो दोनों के दृष्टिकोणों में भेद भी प्रकट होने लगता है। मार्क्स-मत में शिक्षालयों को स्वावलम्बी, अर्थात् आत्म-पोषक बनाने की बात नहीं पाई जाती। इस का कारण है। मार्क्स का सिद्धान्त ही यह नहीं कहता कि प्रजा आत्मावलम्बी बने। यदि आत्मावलम्बन उनके मत में है, तो यही है कि राज्य ही सब प्रकार का भार सँभाले।

(ग) चिकित्सालय विभाग—हर समय राज्य पद्धति में प्रजा-गण की चिकित्सा का थोड़ा या अधिक प्रबन्ध अवश्य किया जाता है, क्योंकि रोग-निवारण कर जन-शक्ति का बढ़ाना हर व्यक्ति का, विशेष कर हर राज्य का, परम्परा से अनिवार्य कर्त्तव्य कहा जाता है। जब यह कर्त्तव्य फलसक्ति से रहित, केवल पर-हित की भावना को लेकर किया जाता है, तब वह पूर्ण अहिंसात्मक होता है। गांधीजी ने इस विभाग में भी हिंसा का अंश देखा, क्योंकि इस विभाग के वैतनिक या अवैतनिक प्रायः सभी कर्मचारियों में लोभ-वृत्ति अधिकतर रहती है। इसीलिये उन्होंने वकीलों के साथ-साथ सन् १९०८ ही में डॉक्टरों और हुकीमों को भी समाज-

झोही कहा था। दोनों जनता को परावलम्बी बनाये रखने तथा उन का शोषण (exploitation) करने में अनुरक्त पाये जाते हैं। हिन्दुस्थान की निर्धनता और बीरडॉक्टर-हकीमों की लोभ-वृत्ति को देख गांधीजी ने प्राकृतिक चिकित्सा (Nature Cure) पर बहुत जोर दिया। किसी-किसी रोग पर उन्होंने स्वयं ही मिट्टी आदि पदार्थों के द्वारा अपनी तथा अन्य लोगों की सफलतापूर्वक चिकित्सा की। कई एक डॉक्टर-वैद्यादि भी प्राकृतिक उपचार के बड़े भ्रमयंक हैं। गांधीजी की जिस क्षेत्र में जो योजना रहती थी, हम देख चुके हैं, वह स्वदेशी अर्थात् स्थानीय परिस्थितियों के अनुकूल बनाई जाती थी, और उन में स्वावलम्बन का लक्ष्य रखा जाता था। प्राकृतिक उपचार में एक तो हर एक खुद अपना वैद्य-डॉक्टर बन कर रोग-निवारण कर सकता है, जिसे और नहीं तो प्राथमिक इलाज (First aid) कह सकते हैं। दूसरे वह इतना समझा है कि हिन्दुस्थान की गरीब जनता उन का बोझ मरलता से सह सकती है। तीसरे, वह प्राकृतिक सामग्रियों को प्रकृति से ही पूरा करना चाहता है, और चौथे, कुछ काल ही पूर्व हर माता-पिता, घर का बूढ़ा-स्थाना उससे कुछ-न-कुछ जानकारी रखता था। मार्क्स के विचार इस सम्बन्ध में क्या थे, वे हमें उपलब्ध नहीं हो नके। सम्भव है, उन्होंने इस विषय को छुआ भी न हो, क्योंकि उनके सिद्धान्त के अनुसार यह कुछ आवश्यक विषय भी नहीं था।

(घ) लोक-कर्म-विभाग—(Public Works Department)—चिकित्सा-विभाग के समान यह विभाग भी पूर्ण अहिंसात्मक कहा जाने योग्य है, क्योंकि उसमें भी जन-सेवा का भाव मूलतः विद्यमान है, परन्तु इस विभाग के अन्तर्गत अनेक कार्यों में, विशेष कर बड़ी-बड़ी इमारतें बनवाने में, बहुत-सा द्रव्य व्यर्थ खर्च किया जाता है। इस प्रकार अनावश्यक ढंग से जो द्रव्य खर्च किया जाता है, उस नीति के गांधीजी बड़े विरोधी थे। शिक्षालयों, चिकित्सालयों अथवा अन्य जन-हितैषी इमारतों के बनवाने में लाखों-करोड़ों रुपये व्यय किये जायें, क्योंकि गांधीजी का कहना है काम तो शिक्षा देने, चिकित्सा करने आदि से है, न कि बड़े-बड़े विद्यालय महल खड़े करने से। वे चाहते थे कि जनता का द्रव्य, जो कर रूप में एकत्र किया जाता है, नहरों के बनवाने आदि ऐसे कार्यों में खर्च किया जाय, जो जनता की आर्थिक, मानसिक, सामाजिक और आध्यात्मिक उन्नति करने में सहायक हो, और देश को धन-धान्य से सम्पन्न एवं बौद्धात्म-चरित्रों से विभूषित कर, यथार्थ सुखी बना सके। व्यर्थ खर्च करने की इच्छा से जनता का जो द्रव्य कर आदि रूप में वसूल किया जाता है, अथवा उत्तम भावना से प्रेरित होकर वसूल कर लेने के पश्चात् जब वह व्यर्थ खर्च किया जाता है, तब वह हिंसा-दोष से दूषित रहता

है, ऐसा हमारा विचार है। इस दृष्टि से आधुनिककालीन यह विभाग भी हिंसा-दोष से मुक्त नहीं कहा जा सकता।

(६) यातायात और सवहन के साधन—(Means of transportation and communications)—उपरोक्त प्रधान विभागों के साथ यातायात और सवहन के साधनों का विभाग भी उल्लेखनीय है। इन साधनों की वृद्धि इस वैज्ञानिक युग में प्रचुर-मात्रा में हो गई है, और नित्य-प्रति होती जा रही है। मार्क्स ने इन सब को राज्य के अधीन केन्द्रित कर लेने के लिये कहा है।^{१०} जब तक इन साधनों का प्रयोग जन-सेवा, अर्थात् जन-हित के लिये किया जाय, तब तक तो वे उचित ही हैं, परन्तु जब राज्य उन्हें अपना प्रभुत्व एवं आतंक-प्रसार के लिये काम में लाना प्रारम्भ कर देता है, तब वे हिंसात्मक हो जाते हैं। गाँधीजी का मत इस सम्बन्ध में भी वही समझना चाहिये, जैसा कि उन्होंने मशीनरी के विरुद्ध व्यक्त किया है। आज का युग, जो इन साधनों की उत्तरोत्तर वृद्धि पर सग्नता की कलई चढ़ाकर फूल रहा है, गाँधी-मत को स्वीकार करने को तैयार नहीं। स्वीकार करना न करना आप के अधीन है, पर वह मत क्या है और वह उल्टी धारा में बहता क्यों प्रतीत हो रहा है, यह बताना इस पुस्तक के लेखक का काम अवश्य है। गाँधीजी का ध्येय क्या है, इसे न भूलिये। वह है, मनुष्य की आन्तरिक और बाह्य वृद्धि का सामञ्जस्य रखना। बाह्य ऐश-आराम को वे सुख नहीं, दुःखदायी समझते हैं। स्वावलम्बन और विकेन्द्रीकरण के बिना मनुष्य सुखी नहीं हो सकता। ये विचार उन के हृदय में आज से पचास वर्ष पूर्व ही अकुरित हो चुके थे, जब न वायु-यान थे, न रेडियो या टेलीविजन आदि। उस समय पोस्ट, तार, जहाज और रेल ही यातायात और सवहन के उत्तम साधन माने जाते थे। रेल के सम्बन्ध में उन्होंने जो विचार सन् १९०८ में अपनी पुस्तक 'हिन्द स्वराज्य' (Indian Home Rule) में व्यक्त किये थे, वे बताते हैं कि वे मशीनरी के क्यों खिलाफ थे। मशीनरी मनुष्य को अस्मिमान की ओर खींचती है, जो हिंसा का घर होता है। रेल संचालन से तत्कालीन हिन्दुस्थान को क्या हानियाँ थी, यह बताने के बाद उन्होंने कहा है—“मैं यह और कह देना चाहता हूँ कि मनुष्य प्रकृति से ही ऐसा बना है कि उसे अपने हाथ-पावों की चलायमान गति को रोक-थाम कर के रखना आवश्यक होता है। हम आप ही अपनी मुसीबतों को गढ़ते हैं। ईश्वर ने शरीर को बनाते समय मनुष्य की गतिमान स्पृहा को सीमा-बद्ध करके रखा है। मनुष्य उस सीमा का उल्लंघन करने के साधनों को ढूँढने के लिये फौरन बढा। ईश्वर ने मनुष्य को बुद्धि

दी, ताकि वह अपने बनाने वाले को जान सके। मनुष्य ने उस का दुरुपयोग किया, ताकि वह अपने बनानेवाले को भूल जाय। मेरी वनावट ही ऐसी है कि मैं केवल अपने निकटतम पड़ोसी की ही सेवा कर सकता हूँ, परन्तु अभिमान में आकर मैं यह बताता हूँ कि मैंने अपने शरीर के द्वारा विश्व के सभी व्यक्तियों की सेवा करना खोज लिया है। इस तरह असम्भव को प्राप्त करने की कोशिश में मनुष्य भिन्न भिन्न प्रकार की प्रकृतियों से, भिन्न-भिन्न घमों से टकराता है और विलकुल मभ्रम में पड़ जाता है।”“ इस तर्क का निष्कर्ष यह हुआ कि इस प्रकार के नवीन आविष्कार यदि अभिमान की ओर घसीट कर ले गये, तो मनुष्य भ्रातिवश ‘किम्कर्तव्यविमूढ’ बन जाता है, जिस से न तो वह स्वयं सुखी हो पाता और न समाज ही को सुखी बना पाता है। यदि मनुष्य इन आविष्कारों से अभिमानी न बने और दृढ़ बुद्धि बनाये रख कर केवल जन-सुख की भावना से प्रेरित होकर उन का प्रयोग इस प्रकार करे कि व्यक्तिगत स्वावलम्बन में बाधा न आये, तो हमारी समझ में गांधीजी मधो-नरी के विरुद्ध अपने विचारों को फौरन बदल देने के लिये तत्पर हो जाते। गांधीजी के उपरोक्त उद्धृत कथन से यह भी ज्ञात होता है कि मनुष्य यदि अपने पड़ोसी की सेवा अच्छी तरह से कर लिया करे, तो उतना ही उसके लिये श्रेयस्कर है, वनिस्वत इनके कि वह झूठ डोंग मारता फिरे कि मैं विश्व का मेवक हूँ।

राज्य से असम्बद्ध व्यवस्थाओं में सघर्ष का दृश्य—सभी अनारकिस्ट्स (Anarchists) अर्थात् राज्य-विहीन पद्धति में विश्वास करने वाले लोग वर्तमान राज्य-पद्धति को हिंसा का प्रतीक कहते हैं—भले ही उन की हिंसा-मज्ञा गांधी नमूने की न हो। पाश्चात्य देशों में भी गांधी के पहले अनारकिस्ट लोग थे, जो अहिंसावादी थे, परन्तु उन की अहिंसा इतनी सूक्ष्म और व्यापक नहीं रहती थी, जितनी गांधीजी की थी। यद्यपि इस सम्बन्ध में हम पहले कुछ विचार प्रकट कर आये हैं तथापि यहाँ इतना स्मरण दिलाना आवश्यक है कि गांधी का अहिंसा-सम्बन्धी दृष्टिकोण वेदान्त-दर्शन पर आधारित है, जिसके अनुसार आत्मा सर्वत्र एक है। उस में मैं-तू-वह की भावना नहीं रहती। उपनिषद्, गीतादि में ‘एकत्वमनुपश्यत’ (एकत्व को बार-बार देखना) पाठ बारम्बार आया है, इसलिये गांधी-मत में हिंसा वह है, जो आत्मा को क्लेशदायनी हो। जो आत्मा का हनन करता है (ये के च आत्महनोजना) वह असुर-लोक का गामी होता है।^१ भुज में स्थित आत्मा हो या पर में स्थित, कहीं भी उसे जरा धक्का लगा, कहीं भी

४१ Indian Home Rule, pp 30-31.

४२. ईशा० उप० मन्त्र ३.

उसका हनन हुआ कि हिंसा हुई। वस ! हिंसा की इस परिभाषा पर ध्यान रख कर उसके विपरीत अहिंसा-भाव पर ही गाँधी ने अपने कर्म-क्षेत्र को सँभाला है, जब कि अन्य लोगों ने अपने और पराये में भेद रखा है।

इस दृष्टि से यदि देखा जाय, तो हिंसा का एक रूप तो वह होता है, जब कोई किसी के स्वातन्त्र्य में घातक या बाधक हो। राज्य इसी प्रकार की हिंसा का दोषी होता है। राज्य के अतिरिक्त व्यक्तिगत रूप से भी इसी प्रकार की हिंसा देखी-सुनी जाती है। दूसरा वह रूप है, जिस का अब हम यहाँ बयान करना चाहते हैं। कुछ ऐसी व्यवस्थाएँ हैं, जिन में न राज्य हस्तक्षेप करने का अधिकारी है और न कोई अन्य व्यक्ति हो, तथापि वे हिंसात्मक रहती हैं। हर मनुष्य उन के प्रतिपालन करने में स्वतन्त्र रहते हुए भी स्वात्मा का हनन करता रहता है।

मनुष्य की ये व्यवस्थाएँ स्वतन्त्र अवश्य मानी जाती हैं, पर व्यवहार में वे सच-मुच स्वतन्त्र नहीं रहती, इसलिए आप देखेंगे कि इन के संचालन में एक ओर तो अनधिकारी लोग बाधक बन हिंसा करते हुए पाये जाते हैं, और दूसरी ओर स्वतन्त्रता-भुक्त स्वयं अज्ञानतावश स्वात्मा पर आघात पहुँचाता हुआ हिंसा का दोषी होता है। आधिक्य के कारण इस प्रकार की व्यवस्थाओं का भी उल्लेख केवल दृष्टान्त के रूप में किया जा सकता है, न कि पूर्ण रूप से। उन का वर्णन हम इन चार विभागों के अन्तर्गत करना उपयुक्त समझते हैं, यथा—राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक और धार्मिक। यों तो पिछले पाठों में इन चारों के, विशेष कर प्रथम दो के विषय में पर्याप्त कहा जा चुका है, फिर भी प्रसंगानुसार यथेष्ट रूप से उन की संक्षिप्ततः चर्चा करना अवश्य हो गया है।

(क) राजनीतिक स्वतन्त्रता—सदियों से इतिहास जन-तन्त्र (डेमोक्रेसी) का ढोल पीटता आ रहा है। आज-कल भी सभी ओर से उस की प्रशंसा के वाजों का नाद गुंजाया जाता है। सभी कहते हैं हम स्वतन्त्र हैं—अपना राज्य हमी चला रहे हैं, इत्यादि, परन्तु यदि किसी क्षेत्र में मक्कारी, घृतता, वैद्मानी, अस-त्यता आदि हैं, तो वह यहाँ है। एक दूसरे पर आघात कर हिंसा का दोषी होता है, सो तो सही है ही, पर यह भी निस्सन्देह है कि राजनीतिक क्षेत्र के मतदान आदि स्वत्वों में स्वतन्त्र होते हुए भी मनुष्य अपने-आप उपरोक्त दूषणों के कारण स्वात्मा का हनन नित्य-प्रति करता रहता है, इसलिये यह क्षेत्र अहिंसा के रास्ते में रोड़े अटकाने वाला शत्रु नम्बर एक है। इस में पवित्रता लाने का सगठित रूप में सब से ठोस काम सर्वप्रथम गांधीजी ने ही किया, इस में कोई सन्देह नहीं है। यदि, मार्क्सवादी हो या गाँधीवादी, कोई भी राज्य-विहीन व्यवस्था को सच-मुच ही लाने के इच्छुक हो, तो सब से पहिले इस क्षेत्र से मक्कारी को भगाये। प्रजा-

जन को मोहित करने के लिये व्यर्थ की राग-रागिनी छेड़ कर मनुष्य वहेलिया न वनें। यदि मतदाता किसी के वहेकाने में न आकर अपनी आत्मा को पवित्र रखने लगे और निर्वाचन निष्कलक होने लग जाय तथा प्रतिनिधियों पर मतदाता-मर्षों आदि के द्वारा नियंत्रण की लगाम चड़ी रहे, तो अहिंसात्मक गति की प्रचलनता सर्वत्र दिखाई देने लगे।

(ख) आर्थिक स्वतंत्रता—नत अध्याय में तुलनात्मक दृष्टि से मार्क्सवाद और गांधीवाद की आर्थिक योजनाओं पर विचार किया जा चुका है। यह भी बता चुके हैं कि गांधीजी ने कृषि, उद्योग, व्यवसाय आदि आर्थिक गतियों का विकेंद्रीकरण करके स्वावलम्बन और अहिंसा का बीज हिन्दुस्थान में बोना प्रारम्भ कर दिया था। वे नहीं चाहते थे कि अयोंत्पादन और वितरण में राज्य अथवा अन्य कोई समूह या व्यक्ति हस्तक्षेप करके व्यक्तिगत स्वतंत्रता में बाधक बनें। वे केवल उतना ही हस्तक्षेप सह सकते थे, जितना कि व्यक्तिगत आर्थिक स्वतंत्रता को नियमित करने में न्यायक हो, जैसे—कृषि-वृद्धि आदि के लिये कर्ज देना, कृषि, उद्योगादि मन्त्राली शिक्षा देना इत्यादि। वे न तो यह चाहते थे कि राज्य अपने बल में कृषि या उद्योगादि को कर ले और न यह ही चाहते थे कि उद्योगादि का केन्द्रीकरण हो, जैसा कि मार्क्सवाद का निश्चय है। व्यक्ति और गाम ही उन की आर्थिक योजना के स्वतंत्र यूनिट हैं।

परन्तु हम अब जानते हैं कि मनुष्य नयोंग से अपने स्वभाव को निर्बल बना लेता है। जिन का फल यह होता है कि स्वार्थ उस पर नवार होकर उसे हिंसा-मार्ग पर दौड़ाने लगता है। मार्क्स ने इसे रोकने के लिये राज्य-हस्तक्षेप को अपनाया, परन्तु गांधी ने इन के विपरीत राज्य-हस्तक्षेप का निराकरण करने और आत्म-नियंत्रण का मार्ग बताया। सयोगों को अनुकूल बनाने का सामर्थ्य मनुष्य ही में रहता है, इसलिए गांधी का आदेश यह है कि हिंसा में बच कर अहिंसा की ओर बटते जाने का एकमात्र उपाय यही है कि हर व्यक्ति आत्म-नियंत्रण अथवा आत्म-तप करे। गरज यह कि अर्थसैत्रीय समस्त कार्यों में भी मनुष्य स्वार्थ-भावना को त्याग सेवा-भाव को ही महत्त्व दे। ज्यों-ज्यों सेवा-भाव प्रखर होता जायगा, त्यों-त्यों हिंसा-भाव पीछे हटेगा और अहिंसा अग्रसर होगा। जब हम इस बात पर विचार करते हैं कि हर मनुष्य को अधिकार है कि वह बिना किसी बाहरी हस्तक्षेप के आर्थिक साधनाएँ करने में स्वतंत्र है और फिर भी वह उन्हें आत्मवादी, अर्थात् सर्वव्याप्त-धानी बना लेता है, तो हम का दोषी वह ही हुआ।

(ग) सामाजिक स्वतंत्रता—साधारणतः मनुष्य अपने मन का स्वामी होता है। वह चाहे जो कुछ सोचे-विचारे, उस का कोई बाधक नहीं होता, परन्तु ज्यों ही

उसके मानसिक विचार शरीर के द्वारा व्यक्त होना प्रारम्भ होने लगते हैं, त्यो ही उस की शारीरिक गतियों पर समाज की ओर से रोक-थाम भी लगना शुरू हो जाता है, इसलिये यद्यपि समाज में मानव-जीवन सामान्यतः स्वतन्त्र माना जाता है, तथापि उस की गतिर्या अनेक प्रकार से अवरोध की जाती है। उन्ही में से कुछ गतियों पर हमें यहाँ विचार कर लेना है—

(1) वर्णाश्रम (समाज-विभाग) -- यह हम पहले देख चुके हैं कि स्वभावानुसार मनुष्य-जाति के चार विभाग होते हैं, जिनकी स्वीकृति हिन्दू धर्म-शास्त्रों में मिलती है। वे हैं—ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र, परन्तु इस स्वभावानुसार भेद पर लोगो ने कालान्तर से कृत्रिमता का रंग चढ़ाया। एक ओर तो कुछ लोगो ने जन्म-भेद और कर्म-भेद को प्रचलित देकर सैकड़ों जातियों-उपजातियों के सकीर्ण खण्ड बना डाले, यहाँ तक कि छुआछूत की कालिमा से उसे पोत दिया। और दूसरी ओर कुछ विदेशियों ने अनभिज्ञता-वश उन के सम्बन्ध में यहाँ तक कह डाला कि वे ऐक्य-विभाजन के प्रधान कारण हैं। परिणाम यह हो रहा है कि ऐक्य-स्थापना के नाम पर स्वाभाविक वर्ण-भेद की तोड़-मरोड़ की जाने लगी और समता प्राप्ति की होड़ मच रही है। गांधीजी समत्व लाने के लिये किसी से पीछे नहीं थे, परन्तु उन का समत्व समन्वय का द्योतक है, न कि 'सब धान बाईस पैसे की का'। जिस प्रकार स्वभावतः शरीरांग भिन्न-भिन्न रूप-नाम के होते हैं और फिर भी उन में एक दूसरे के प्रति प्रेम-सम्बन्ध तथा सगठन रहता है, उसी प्रकार उक्त चारों विभागों का सामञ्जस्य रखना समाज के लिये लाभकारी होता है। जब कोई राज्य अथवा संस्था ऐक्य के नाम पर उस स्वाभाविक व्यवस्था का अन्त करना चाहती है, तो वह इस बात को भूल जाती है कि एक तो वह केवल नामों को मिटा सकता है, यथार्थता को नहीं, और दूसरे उसके मिटाने में वह जन-साधारण में कर्तन्य की भावना को एक तरफ फेंकवा कर केवल स्वत्वों का फाग खिलवाने लगता है। जाति या वर्ण-भेद मिटाना तो परमावश्यक है, परन्तु वर्ण-भेद मिटाये मिट ही नहीं सकता। यदि वह शुद्ध रूप होकर बरता जाने लगे, तो सामाजिक जीवन श्रेयस्कर हो उठे। वर्णाश्रम धर्म में, गांधीजी का कहना है, छोटे-बड़े अथवा नीच-ऊँच का कोई स्थान नहीं है। "मेरा विश्वास है" उन्होंने कहा है "कि समाज की आदर्श व्यवस्था केवल उसी समय विकसित हो सकेगी, जब इस वर्णाश्रम का नियम भली भाँति समझ लिया जायगा और कार्यरूप में परिणित किया जायगा।"^{४३} इस आदर्श युक्त समाज में हर वर्ग का व्यक्ति अपने उदर पोषण के लिये यथावश्यक शारीरिक

श्रम तो करेगा ही, परन्तु जो कुछ अतिरिक्त उपज वह करेगा, वह भी समाज में प्रेम-वश वितरण होने देगा। गरज यह कि "गांधीजी के इस सामाजिक आदर्श में हर व्यक्ति को अपनी-अपनी रुचि (स्वभाव) के अनुसार समाज-सेवा में लग जाने के लिये पूर्ण स्वतंत्रता का भाव निहित है।" इसलिये ऊँच-नीच, धनी-गरीब, अथवा पूँजीपति-श्रमिक वर्गों को मिटाने वाली इस स्वाभाविक वर्ण-भेदीय व्यवस्था को न तोड़ें-मरोड़ें, अन्यथा आप की समाज-व्यवस्था हिंसा से कभी उद्धार न पा सकेगी, चाहे आप वर्षों-पर्यन्त समता के ढोल भले ही पीटते रहें। जिन लोगों के मन में यह बात ममा गई है कि वर्ण-धर्म श्रम-धर्म को बाधात पहुँचाता है, अथवा वे दोनों परस्पर विरोधी धर्म हैं, वे लोग मूल में हैं। गांधीजी ने इन दोनों के विषय में पर्याप्त विवरण देते हुए यह बताया है कि वे "दोनों सहवर्ती और आवश्यक हैं। वर्णधर्म सामाजिक धर्म है, और श्रम धर्म वैयक्तिक। वर्ण-धर्म के यह माने कभी नहीं है कि कोई वर्ण वैयक्तिक श्रम-धर्म से मुक्त है। श्रम-धर्म किसी भी वर्ण के मनुष्यव्यक्तियों के लिये है। वर्ण-धर्म में प्रत्येक वर्ण का धर्म समाज-हित के लिये एक कर्तव्य था और आजीविका उस में हेतु नहीं थी।" आजीविका तो श्रम-धर्म का हेतु होता है।

(II) जीवनाश्रम (जीवन विभाग)---जिस प्रकार स्वाभाविक लक्षणों के आधार पर प्राचीन ऋषि-मुनियों ने मनुष्य-समाज को ब्राह्मणादि चार विभागों में विभक्त किया था, उसी प्रकार उन्होंने व्यक्तिगत जीवन-काल के भी चार विभाग किये थे, यथा---ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, और मयास, परन्तु इस जीवन-विभाग में भी कालान्तरवश बहुत से दोष प्रवेश कर चुके थे, वल्कि यह कहिये कि ऐतिहासिक परिस्थितियों के कारण साधारणतः सभी लोग उन के यथार्थ रूप या गुणों से मुख मोड़ चुके थे। कुछ लोग ही बेप रहे थे, जो उन का अनुपालन येन-केन प्रकारेण करते हुए दिखाई पड़ते थे। इस पुनर्जीवन लाने का श्रेय श्री स्वामी दयानन्द सरस्वती और उनके अनुयायियों को है, जिन के परिश्रम से कई स्थानों पर बालक और बालिकाओं के लिये गुरुकुलों की स्थापनाएँ की गईं, जहाँ पर ब्रह्म-चारी और ब्रह्मचारिणियों को शिक्षा दी जाती है। गृहस्थाश्रम के पश्चात् कुछ लोग वानप्रस्थी हुए और कई लोगों ने सन्यास धारण किया। इस सम्बन्ध में लाला

४४ Pol Phil of Mahatma Gandhi, p. 321

४५ हिन्दी-नवजीवन, १३-२-१९३०, पृ० २०४ (जो इस विषय का पूरा विवरण देखना चाहें, वे कृपया हिन्दी-नवजीवन ६, १३, २० और २७ फरवरी सन् १९३० के अंकों को पढ़ें।

मुन्शीरामजी का नाम, जिन्हें लोग स्वामी श्रद्धानन्दजी के नाम से अधिकतर जानते हैं, विशेष उल्लेखनीय है, जिन की कृपा का फल है कि आज भी गुरुकुल कांगड़ी (हरिद्वार) सफलतापूर्वक चल रहा है। जब गांधीजी ने दक्षिण-अफ्रिका से लौटकर हिन्दुस्थान को अपना कर्म-क्षेत्र बनाया तब लोगों की कुछ ऐसी भावना थी कि गृहस्थाश्रम को छोड़ने के पश्चात् मनुष्य का लौकिक जीवन समाप्त हो जाता है। कुछ काल तक देशाटन करने के पश्चात् भगवा वस्त्र धारण करके सन्यासी बन जाना और दुनियादारी से सब नाते तोड़ लेना चाहिये—यह बहुतेरों के मन में समाई हुई थी, परन्तु गांधीजी ने यह भावना अपने जीवन-चरित्र के द्वारा गलत सिद्ध की। उन्होंने सिद्ध किया कि उपरोक्त चारों चरण एक ही जीवन के विभाग मात्र हैं। जीवन असंख्य होता है और उसके ये विभाग एक दूसरे से इस तरह सम्बन्धित रहते हैं, जैसे सीढ़ियों का परस्पर सम्बन्ध रहता है। जीवनकाल की प्रथम तीन श्रेणियों का अनुभव-प्राप्त मनुष्य ही सन्यास नाम्नी चौथी श्रेणी पर पहुँचता है। सन्यास, त्याग का द्योतक होता है। गाँधी के मत में त्याग (non-possession) का बड़ा महत्त्व है, यह हम देख ही चुके हैं। उन का जीवन-चरित्र यह बता रहा है कि हर मनुष्य को लौकिक जीवन में अथवा व्यावहारिक क्षेत्र में रह कर ही उपरोक्त चारों आश्रमों के सामञ्जस्य को घटित करते रहना चाहिये। जो सच्चा सन्यासी है, उसे सच्चा ब्रह्मचारी होना ही चाहिये। आदि और अन्त के इन दोनों छोरों का संयोग हर मनुष्य को अपने जीवन में वर्तना चाहिये, यही गांधी के वाक्यों और चरित्रों से प्रकट होता है। हम यह भी पहले बता चुके हैं कि ब्रह्मचारी का अर्थ केवल विद्योपार्जन करने वाला ही नहीं होता है, वरन् ब्रह्म-सज्ञा में जो गुण आरोपित किये जाते हैं, उन सब का आचरण करने वाला ब्रह्मचारी कहलाने का अधिकारी बन सकता है। जिस जीवन-व्यवस्था में योग्यता, अनुभूति और त्याग के सामञ्जस्य को ओत-प्रोत किया गया हो, अर्थात् जिस में योग्यता-अनुभूति-त्याग-मयी समाज-सेवा का भाव कूट-कूट मरा गया हो, उस की ओर से दृष्टि हटा लेना, मानो अपने हाथ अपने पैर को काटने का अनाडीपन है। जब तक समाज इस जीवन-व्यवस्था का अनुपालन करने में रच-पच नहीं जायगा, तब तक वह हिंसा का त्यागी बन ही नहीं सकता, इसलिये यदि, राज्य-विहीन (stateless) समाज-व्यवस्था देखने की लालसा हो, तो इस जीवन-व्यवस्था को अपना कर, हिंसा को त्याग कर, अहिंसा-प्राप्ति के लिये आगे बढ़ना चाहिये।

(111) विवाह-संस्कार—उपरोक्त जीवन-आश्रमों में से एक गृहस्थाश्रम भी है। जीवन का यह मध्य भाग है और इसलिये व्यावहारिकता की दृष्टि से वह

अत्यन्त मूल्यवान् माना जाता है। समाज की दृष्टि में तो वह सर्वश्रेष्ठ कहा जाय, तो अतिशयोक्ति न होगी।

यह स्वयंसिद्ध है कि विवाह गृहस्थाश्रम का प्रवेश द्वार है। इसलिये नीतिज्ञों और तत्त्वज्ञानियों ने पाशविक काम-भोग की इच्छा को नियमित कर विवाह-प्रथा का निर्माण किया। सब ने विचार किया कि पुरुष-स्त्री का सम्बन्ध क्षणिक न रह कर स्थिर रहे। इस स्थिरता को कायम करने वालों के दो दल प्रकट हुए। एक ने कहा—विवाह सौदेवाजी (Contract) जैसा समझा जाय। दो में से जज जिस एक का जी चाहे, तब वह उस को भग कर दे, परन्तु इसी दृष्टि में-ने कुछ विशेष विचारवान् निकले और उन्होंने यह देखा कि सम्बन्ध-विच्छेद की पूर्ण स्वतन्त्रता (स्वच्छदता) देने से स्थिरता न रह पायेगी, इसलिये उन्होंने कुछ प्रतिबन्ध लगाये। जब तक इन प्रतिबन्धों का उल्लंघन न हो, तब तक सम्बन्ध-विच्छेद न हो सके, परन्तु इस के विपरीत कुछ ऐसे अग्रगण्य, भविष्यदर्शी और धर्मज्ञाता थे, जिन्होंने समाज के आधार गृहस्थ-जीवन को सुदृढ़ और सुझौल बनाये रखने की दृष्टि से विवाह-सम्बन्ध को अविच्छेद्य करने का आग्रह किया। उन्होंने उसे सौदा' सजा न देकर 'संस्कार' सजा (act of purification) दी।

भारतीय तत्त्वदर्शियों ने जीवन की पवित्रता ही पर विशेष ध्यान रखा है। पवित्र जीवन-रूपी दर्पण में ही मूल सत् प्रतिबिम्बित होकर दिखाई दे सकता है। मूलसत् सर्वत्र और सदा एक है, अतः उक्त तत्त्ववेत्ताओं का लक्ष्य सदा यह रहा कि समाज का हर व्यक्ति अपने जीवन-काल में जो कुछ कर्म करे, वह इस जीवन-ऐक्य की भावना को ही लेकर करे। इसीलिये जन्म-काल से लेकर मृत्युपर्यन्त जीवन-सम्बन्धी जो कुछ प्रचलित रीतियाँ रहती थी, उन सब को उन्होंने संस्कार नाम ही दिया है। यहाँ तक कि जन्म-संस्कार और मृत्यु-संस्कार भी होते हैं। जीवन-ऐक्य की स्थापना करने वाले इन अनेक संस्कारों में से यह विवाह-संस्कार भी एक है।

काम-लिप्सा को नियमित करना, दो असमताओं को चिरस्थायी प्रेम-बन्धन से जोड़ देना, और जीवन-ऐक्य का पाठ सिखाना विवाह-संस्कार के प्रधान लक्षण हैं। वह एक ऐसी प्रवेशिका भीठी है, जिस पर चढ़ कर पति-पत्नी न केवल लौकिक सुख ही पा सकते हैं, बल्कि पारलौकिक सुख का भी अनुभव कर सकते हैं। वह प्रेम का स्वरूप है न कि मोह का, और प्रेम कभी बदला नहीं जाता। उस को तोड़ने वाला न कोई कानून हो सकता है और न कोई यंत्रणा या प्रलोभन। यद्यपि विवाह-संस्कार का जन्म प्रेम-गर्भ से हुआ, तथापि उसमें भी मानुषिक कमजोरियों के कारण दूषण आ घुसे। इन दूषणों को देख लोग मूर्खतावश व्यवस्था ही को दोषयुक्त कहने लगे, और उसी को मिटाने के लिये भिड़ गये हैं। राज्य ने भी हस्त-

क्षेप करना प्रारम्भ कर दिया है। इस तरह के कानून बनाये जाने लगे हैं कि जब जी चाहे तब पति-पत्नी का नाता जोड़ लिया जाय और जी चाहे तब तोड़ दिया जाय, क्योंकि यही आधुनिक काल में सम्पत्ता कही जाने लगी है। केवल शरीर का नाता रहे, और भाव में जाय प्रेम की अलौकिकता, सन्तान सुख की भावना तथा कौटुम्बिक शांति। इस विकामोत्पादक पवित्र व्यवस्था के विनाशको ने यह उपद्रव केवल एक बात को लेकर उठाया है। वह है उन का नारा 'सब स्वतंत्र है', 'सब एक समान हैं', 'पति क्यों स्वामी?' 'पत्नी क्यों सेविका?' इत्यादि। यदि मनुष्य की कमजोरियों के कारण किसी सस्था में दोष आ जाय और इसलिये सस्था ही तोड़ी जाने का नारा लगाया जाना न्याय हो, तो हम भी कह सकते हैं कि ईसाई-मुसलिमादि धर्म, बौद्ध-जैनादि मत, मार्कम-गाध्यादिवाद सभी को अथाह समुद्र में डुबा देना चाहिये। क्या यह बात विचारणीय नहीं है कि जिस साहित्य में पति को देव अथवा स्वामी कहा है, वही साहित्य तो पत्नी को देवी या लक्ष्मी की उपाधि से विमूर्षित करता है, वही साहित्य तो पति को अर्द्धांग और पत्नी को अर्द्धांगिनी कहता है, वही साहित्य तो पत्नी को पति के वामाग में बैठने वाली बताता है। इस संस्कृति को समाप्त करने के लिये कमर कसना, चाहे वह राज्य की ओर से हो अथवा अन्य और किसी की ओर से, मानो अहिंसा को निर्वल कर हिंसा को बलवती बनाने का मार्ग खोलना है। हम पहले समझ चुके हैं कि जहाँ अटल प्रेम, सेवा और ऐक्य की भावना रहती है, वही अहिंसा का वास रहता है, और जहाँ इन में सदिग्धता एवं चंचलता आई वही हिंसा का अड्डा जमा। भारतीय विवाह-सिद्धांत का निर्माण इन्हीं भावनाओं को प्रखर, विस्तृत और चिरस्थायी करने के हेतु हुआ है। यदि उसके व्यवहार में दोष है, तो उन्हीं दोषों को निकाल फेंकने के उपाय करना चाहिये न कि व्यवस्था ही को उखाड़ डालने का। टॉल्स्टोय-जैसे विद्वानों ने न्याय, कानून या नीति पर आधारित पुरुष-स्त्री के सम्बन्ध तक को 'घरु शरीराग-भजन' (domestic Prostitution) कहा है, क्योंकि उस में भाई-बहन-जैसा शुद्ध प्रेम नहीं रहता।" पति-पत्नी के बीच भाई-बहन-जैसा सम्बन्ध सुन कर पाठकों को

४६ "Tolstoy is also against legitimate marriage which he calls 'domestic prostitution' In the Kreutzer Sonata he maintains that sexual love is the worst of sins and pleads that the relation between man and wife should be transformed into brotherly and sisterly affection" See Pol Phil. of Mahatma Gandhi p 35

न केवल आश्वयं ही होगा, वरन् वह कउन अमम्भन ढङ्कन टा २ दिया जायगा। परन्तु, अभी कुछ काग पहेते ही गांधी और कन्तूरवा गांधी का सम्बन्ध हमारे सामने गुजर चुका है। ब्रह्मचर्य का श्रत लेने के बाद में गांधी ने कन्तूरवा के नाम पति-पत्नी का सम्बन्ध न रखकर मित्र-जैसा सम्बन्ध रखा था। ब्रह्मचर्य का अर्थ होता है—ब्रह्म म्रिति के अनुष्ण आचरण करना। ब्रह्म म्रिति शरीर में—अह में भी परे होनी है, अर्थात् ब्रह्म का शरीर-सम्बन्ध नहीं होता। उमालिये गांधीजी ने कहा है कि पूण ब्रह्मचारी के लिये विवाह-सम्बन्ध का कोई अस्तित्व नहीं।

मनुष्य पूर्ण ब्रह्मचारी नहीं हो सकता, फिर भी वह अपने जीवन को पूर्णता की ओर ले जा सकता है, उमालिये गांधीजी ने कहा है कि पुरुष-स्त्रियों को मन्तानादि की दृष्टि ने यदि शरीर-सम्बन्ध की आवश्यकता हो, तो वह अत्यन्त नियन्त्रित रूप में किया जान। “विवाह” उन का कहना है “जिन आदमों को लक्ष्य बनाता है, वह है शरीर के द्वाग आध्यात्मिक ऐक्य। जिन मानुषिक प्रेम का वह अवतरण करता है, उनका उद्देश्य यह रहता है कि वह ईश्वरीय या विश्व-प्रेम तक पहुँचाने के लिये सीढ़ी का काम दे।” यह है गांधी का वैवाहिक ब्रह्मचर्य, जिन में आत्म-म्यातन्त्र्य, आत्म-नियन्त्रण, प्रेम, सेवा और ऐक्य को स्थान है, जो अहिंसात्मक गति के प्रतीक हाते ह। विवाह का इतना उच्चादर्ग हमारी समझ में भाग्यवर्ष के नाहित्य और मन्कृति को छोड़ अन्यत्र कहीं नहीं मिलता। माक्स ने इस के विपरीत का ही मार्ग पकड़ा। उन्हें मन और पूंजी-पतियों का ही भूत दिखाई दिया। इन मक्कार पूंजीपतियों ने घर और बाहर स्त्रियों को बच्चे पैदा करने की मशीन बना रखा था और जिस प्रकार वे सब मिलाकर उत्पादन के माधनो का काम कर निचोड़ डालते थे, उसी प्रकार स्त्री-मम्राज को सब मिला कर निचोड़ डालने में लगे रहते थे। उन्होंने यहाँ तक कह डाला कि “पूँजी-पतियों का विवाह, यथार्थ पूछा जाय, तो वह पद्धति है, जिसमें पत्नियाँ सब की बन कर रहती हैं।” जब ऐसी बात है, तो माक्स ने पूंजीपतियों को ललकार कर कहा कि जब तुम गुण रूप से स्त्रियों से वेश्यापन कराते हो, तो हम उन्हें तुलासा ही उसी काम को करने के लिये छुट्टी क्यों न छोड़ दें? तुम्हारी उत्पादन-पद्धति का अन्त होने पर उन का वह वेश्यापन का पेशा आप ही बन्द हो जायगा।” इससे

४७ Young India, 21-5-1931 p 115

४८-४९ “Bourgeois marriage is in reality a system of wives in common and thus at the most, what the communists might possibly be reproached with is that they desire to introduce,

स्पष्ट है कि पूंजीपतियों के विनाश कर डालने की दुर्भावना ने मार्क्स को यहाँ तक निम्न स्तर पर उतार दिया कि उन्होंने स्त्री-समाज को पुरुष-प्रसंग करने के लिये छूट देने में कोई हानि नहीं समझी। परिणाम यह होने लगा कि जब जैसी जिस की जिस के साथ प्रसंग करने-कराने की रुचि (Fondness) हुई, तब वैसे समत्व की दुहाई देकर (on equal footing with men) होने लगा। और फिर क्या है, 'पोस्टकार्डी' तलाक़ की भरमार बढ़ी और जिस का जब जी चाहा तैसा पानी के ग्लास-जैसा पिया और उडेल।" कहाँ है मला वह प्रेम, सेवा और ऐक्य इस मार्ग में! कहाँ है इस स्वच्छदता में वह स्वातंत्र्य और समत्व! और कहाँ है इस उच्छृंखलता में वह आत्म-नियंत्रण! इस मार्ग को बदलना होगा, तब कहीं अहिंसात्मक राज्य-विहीन समाज के स्वप्न को यथार्थ होने की सम्भावना दिखाई दे सकेगी।

(iv) कौटुम्बिक जीवन—मार्क्सवाद ने जिस प्रकार विवाह-संस्कार में तोड़-मरोड़ की है, उसी प्रकार कौटुम्बिक जीवन को भी छिन्न-भिन्न कर डाला है। कौटुम्बिक जीवन में जो व्यक्तिगत उत्तरदायित्व और पारस्परिक प्रेम वा सेवा की भावना रहती है, उसे मिटा कर राज्य पर लाद दी है। यह केन्द्रीकरण आप गांधी-वाद में नहीं पाते, क्योंकि केन्द्रीकरण परावलम्बन और हिंसा का प्रतीक है। गांधी-मत में सामाजिक उद्धार का क्रम यह है, जिसे हम बार-बार कह चुके हैं, कि सब से पहले व्यक्ति, व्यक्ति से कुटुम्ब, कुटुम्ब से ग्राम, ग्राम से प्रान्त, प्रान्त से स्वदेश, फिर स्वदेश से ससार, परन्तु यह क्रमिक नाता सर्वजगत् के एकत्व से नया हुआ ही चलाया जाना चाहिये, यह गांधी का अहिंसात्मक सिद्धांत है।

(v) ग्राम्य-जीवन—केन्द्रीकरण नीति के कारण परोक्ष या अपरोक्ष विधि से ग्राम्य-जीवन को नष्ट-भ्रष्ट कर डालना मार्क्सवाद की गति है, और उसे कायम रख कर उस में उन्नति लाना गांधीवाद की गति है। ग्राम्य-जीवन का चतुर्दिक उन्नति की ओर प्रयत्न करना ही अहिंसात्मक आदर्श का ओर बढ़ते जाना है, और

in substitution for a hypocritically concealed, an openly legalised community of woman It is self-evident that the abolition of the present system of production must bring with it the abolition of the community of women springing from that system, i.e. of prostitution, both public and private" Communist manifesto, pp 66-67

५० Soviet Philosophy, pp 60, 102, 105 के आधार पर

उभे नष्ट-भ्रष्ट करने वाली जितनी क्रियाएँ हैं, वे सब हिंसा की ओर ले जाने वाली अथवा हिंसा में ही फँसाकर रखने वाली हैं।

(घ) धार्मिक स्वतन्त्रता—माक्स की दृष्टि में, हम देख चुके हैं, आत्मा और धर्म कोरी गपोडेवाजी है, परन्तु गांधी की दृष्टि में ये ही सर्वोपरि हैं, इसलिये आत्म-धर्म की स्थापना और रक्षा करना गांधीजी के परम कर्तव्य भी हैं। आत्म-स्वातन्त्र्य ही आत्म-धर्म है। आत्मा को रुढ़ि-विशेषों के कटघरे में घेर कर रखना धर्म नहीं कहाता। नियन्त्रित आत्मावलम्बन को ही गांधी ने आत्म-स्वातन्त्र्य कहा है। चूँकि आत्मा सर्वत्र एक है, इसलिये आत्म-धर्म भी सार्वदेशिक होकर विचरता है। आत्मा और धर्म की इस व्याख्या को देख कर कोई भी कह सकता है, कि गांधीजी का स्वधर्म कर्म का ही पर्यायवाची है। केवल तत्त्वज्ञान की लहरो पर उतराना या उन में गोते लगाते रहना गांधीवाद का 'धर्म' नहीं। निर्भीकतापूर्ण अपने आत्म-धर्म, अर्थात् आत्म-स्वातन्त्र्य को व्यावहारिक क्षेत्र में निवाहने के लिये गांधी का आग्रह है। यही उसकी नीति है। इसी के बल पर वे सामाजिक गति का निर्माण करना चाहते थे, क्यों कि यही अहिंसा मार्ग है। जो इस में बाधाएँ उपस्थित करते हैं, वे हिंसक हैं। इस में जितने रोड़े अटकाये जायेंगे, उतना ही विलम्ब समाज को निर्दिष्ट राज्य-विहीन स्थिति तक पहुँचने में होगा। रुढ़ियों में फँसे हुए धर्म-विचार इस धर्म-स्वातन्त्र्य में बाधा डालने वाले पहले नम्वर के हिंसक कहे जायें तो ठीक होगा। रुढ़ि-प्रधान धार्मिक सस्थाओं के हर प्रकार के सहायक भी, चाहे वे राज्य-विशेष हों या व्यक्ति-विशेष, हिंसा-प्रवर्तक होते हैं, क्यों कि वे समाज में सकीर्णता, द्वेष-भाव, मनोमालिन्य, अनेकत्व आदि दुर्गुणों का प्रसार कर अहिंसान्मक एकात्म का विकास होने में रुकावट डालते हैं, इसलिए मद्यपि गांधीजी ईसाई, मुसलिम धर्मादि के प्रति आदर-भाव रखते थे, तथापि वे उन में छिछली हुई वैमनस्योत्पादक रुढ़ियों एवं उन के अनुयायियों की कुकृतियों का उसी प्रकार घोर विरोध करते थे, जिस तरह हिंदू-धर्म की रुढ़ियों और हिन्दू-धर्मावलम्बियों की कुकृतियों का करते थे। इस धर्म-स्वातन्त्र्य के वे लोग भी हिंस्र बाधक होते हैं, जो केन्द्रीकरण-पद्धति को प्रोत्साहन देते हैं और विकेन्द्रीकरण वाली योजनाओं की ओर लक्ष्य नहीं देते। इस दृष्टि से हिन्दुस्थान की कांग्रेस-सरकार ने अभी तक जो कुछ कार्य किया है, वह सतोपजनक नहीं, तथापि जनता की आवाज को सुन कर उस के कान खड़े रहते हैं और गांधी की विकेन्द्रीकरण वाली नीति को मुला नहीं सकते हैं। यो तो चीन के माकिज्म (Maosism) की ग्रामोद्धारक योजना, हाल ही में इजिप्ट में जनरल नगीब द्वारा लाई हुई क्रांति, ईरान में मुसदिक सरकार की घोषणा, तथा अन्य और मध्य-एशिया-स्थित राज्यों में उठी हुई राजनैतिक गतियों के देखने

से यह प्रतीत हो रहा है कि गांधी-मत को मान्यता देते हुए ग्रामजीवनोद्धार की ओर राज्य-सरकारों का ध्यान जाना प्रारम्भ हो गया है, जो अहिंसा-विकास की सीढियों में से एक प्रधान सीढ़ी है, परन्तु सब ओर से यही देखा जा रहा है कि जिस अहिंसात्मक तरीके से गांधीजी समाजोद्धारक विकास लाना चाहते थे, वह प्रयोग में नहीं लाया जा रहा है। प्रायः हर जगह तानाशाही अथवा जबरन (Coercion) का तरीका अपनाया जा रहा है, जो अल्पांशतः या अविकाशतः साम्यवादी (मार्क्सवादी) चीन की तानाशाही जैसा ही है, बल्कि यह कहिये कि राजा-शाही पद्धति को अपनाये रहने के कारण उन्हें अधिक आतंककारी कहे, तो कोई हानि नहीं। कुछ भी हो, गांधीवाद के प्रति, जो अहिंसात्मक प्रजातंत्र का ही दूसरा नाम है, सत्तार के लोगों की बढ़ती हुई खिन्नता देखकर यह कहा जा सकता है कि अहिंसा ने हिंसा के साथ सघर्ष करने में जोर पकड़ना प्रारम्भ कर दिया है।

(ङ) व्यक्तिगत स्वतंत्रता—उपरोक्त विवरण में यह व्यक्त किया जा चुका है कि हर व्यक्ति अपने कार्य करने में स्वतंत्र है। चाहे उसका कार्य अर्थ-सम्बन्धी हो, या धर्म-सम्बन्धी, अथवा अन्य कोई। इसीलिये किसी को यह अधिकार नहीं है कि उस के कार्य में बाधा डाले, क्योंकि वह हिंसा की परिभाषा के अन्तर्गत आता है। परन्तु, इसे सदा स्मरण रखना चाहिये कि गांधी का स्वातंत्र्य, स्वनिर्णय का द्योतक होता है, इसलिये यदि विवेक-रहित और निर्णय-शून्य कार्य हुआ, तो उस पर राज्य, समाज आदि की ओर से प्रतिबन्ध लगाये जाने के लिये गांधी-मत में न केवल निषेध नहीं है, बल्कि वे आवश्यक ही बताये गये हैं। केवल एक आदेश यह अवश्य है कि जब कभी स्वच्छन्दता को स्वतंत्रता की ओर लाने के लिये प्रतिबन्धनों की आवश्यकता हो, तब वे यथासम्भव अहिंसात्मक ही हों, ताकि हिंसा का हास होता जाय। हिंसा को यदि उदर-नामी अथवा अन्य शरीर-अंगों में स्थित उस जहरीले वर्ग का कीटाणु कहे, जो समय पाते ही फौरन बलवान होकर प्राणघातक बन जाता है, तो कदाचित् गांधीजी की उपरोक्त बात जल्दी समझ में आ जायगी।

अध्यायान्त —उपरोक्त विवेचन से आप को विदित हुआ होगा कि सारा समाज हिंसा और अहिंसा के लड़ने का एक प्रकार का युद्ध-क्षेत्र है। उस में अनेक व्यक्तिगत और सामूहिक सत्थाएँ हैं। वे ही मानो उस युद्ध-क्षेत्र के भिन्न-भिन्न युद्ध-स्थल (मोर्चे) हैं। कुछ ऐसी सत्थाएँ हैं जिन में बाह्य हस्तक्षेप की प्रधानता रहती है, इसलिये वे हिंसा के गढ़ कहे जा सकते हैं। कुछ ऐसी सत्थाएँ हैं, जिन में बाह्य हस्तक्षेप नहीं रहता, अर्थात् वे स्वतंत्रता-प्रधान हैं, इसलिये वे अहिंसा के गढ़ हुए। हिंसा रावण जैसा मायावी राक्षस है। उस की सेवा में मायावी सैनिक भी हैं। मायावी कहने का तात्पर्य यह है कि वे कभी तो भयंकर भेष बना कर शत्रु-सेना को

भयभीत करने हूँ, कभी अन्तरध्यान होकर परेमान करते, अथवा कभी शत्रु-जैसा ही भेष बना कर धनु-सेना में घुस जाते, तथा मित्र-भेष में शत्रुओं का भगाने का प्रयत्न करते हैं। गरज यह कि हिंसा कभी तो माम-दाम-दग्ध-भेद के द्वारा अहिंसा को दबाती है, और कभी अहिंसा प्रतीत होती हुई उन मन्याओं में भी प्रवेश कर जाती है, जिन्हें हमने अहिंसा का गठ कहा है, परन्तु अहिंसा राम जैसा छल-छद्म-विहीन सौखी मरल स्वभाव वाली है, और वैसी ही उन को भेना। वह सत्य-प्रकाश के द्वारा हिंसा की कपटता को पहचान लेती है, और जनम त-स्पी मैनिम-यूत्रों की वटूलता के साथ उसे अपने गट से निकाल भगाने में प्रयत्नशील है, एव उन के गटों में प्रवेश कर के उहा से भी उसे निकाल भगाने के लिये युक्तिमाँ लगा रही है, परन्तु जन्म-जन्मान्तर से पाली-पोपी हुई हिंसा को इन विस्तीर्ण युद्ध-क्षेत्र से भगाना कोई तानी-दादी का खेद थोड़े ही है। युग व्यतीत करने पड़ेंगे, तब कहीं उन का दबाया जाना सम्भव हो सकेगा। ऐसा समय कभी आयगा या नहीं और आयगा, तो कब, इनके विषय में कुछ कहा नहीं जा सकता, परन्तु जो दृश्य दोनों के बीच के युद्ध का इस समय चल रहा है और आगे चलने की सम्भावना है, उसी को इस अध्याय में आप के सामने उपस्थित करने का प्रयत्न किया है।

भविष्य-दर्शन

भविष्य-ज्ञान सम्बन्धी तीन मत—

विद्वज्जनो से जब यह प्रश्न पूछा जाता है कि क्या आप भविष्य को जानते हैं, तो तीन प्रकार के उत्तर मिलते हैं। कोई कहते हैं—‘हा, वह गम्य है, कोई कहते हैं—वह ‘दुर्गम्य’ है, अर्थात् कठिनाई से जाना जाता है, और कोई कहते हैं—‘नहीं, वह अगम्य है, उसका जानना अमम्भव है। जो उसे दुर्गम्य या अगम्य कहते हैं, वे अधिकतर ईश्वरवादी होते हैं। सुनने में यह अयुक्ताभाम (paradoxical) प्रतीत होता है, पर वह सत्य है, क्योंकि वे जानते हैं कि मनुष्य जब तक वह रूप शरीरधारी होने के कारण अपूर्ण सज्ञा है, तब तक वह न तो भविष्य को पूर्ण रूप से जान सकता है और न उसे वह होने से रोक सकता है। ऐसे लग होनहार या भावी को अगम्य और प्रबल कह कर उस का आरोपण मानुषिक शक्ति से परे दूमरी शक्ति पर करते हैं। इसी पर—शक्ति अथवा परा-शक्ति को कोई ईश्वर, कोई ब्रह्मा, कोई विधाता, कोई विधि-अक, और कोई भाग्य नाम देकर पुकारने हैं। जय ये लोग कहते हैं—‘होइ है सोई जो राम रचि राखा, को करि तर्क बटावहिं शाखा’, अथवा ‘विधि के अक मिटे न मिटायें’, या ‘होगा वही जो लिखा लिलार’ इत्यादि तब व्यावहारिकता का वाता पहने कर्मवीर उन पर बुरी तरह से विगड़ पड़ते हैं, और कहते हैं कि इन भाग्य के पुजारी, ईश्वर के भिखारी, दकियानूसी अवमंथों ने मनुष्य-जीवन का सत्यानाश कर डाला है। वे उन्ही भाग्य-भिन्नारियों के मन्त्रु कर्मण्यता का पाठ पढ़ कर मुनाने लगते हैं। वही तुलसीदासजी, जिन्होंने ‘होइ है सोई जो राम रचि राखा’ आदि कहा है, यह कहते हुए गुताई देते हैं ‘कर्म प्रदान विश्व करि राखा, जो जस करे सो तम फल चाखा’, अर्थात् ‘कादर मनकर एन अवारा, देव देव आलसी पुकारा’। रामायण ही क्यों, गीता, उपादिपदादि ग्रन्थों में तथा हर जाति और देश के साहित्य-ग्रन्थों में कर्म-महत्त्व की चर्चा बलात्कृत नही है। तब फिर ये ईश्वरवादी भविष्य को अगम्य कह कर क्या मन्त्रमुच ही अकर्मण्यता का विष-बीज बोते हैं या कि यथार्थ का शुभ-मन्देज सुना कर मनुष्य-मात्र को मन्त्र-रिप्यता का निर्देश देते हैं। यह प्रश्न हमारे मन में उठ बैठना है।

अगम्यवादियों की महत्ता—

इस प्रकार के मनुष्य न तो कादर होते, और न कायर, न आलसी होते हैं और न अकर्मण्य। वे उन भाग्यवादियों के समान नहीं होते हैं, जो अकर्मण्यता में जकड़ रहते हैं। कर्मण्यता तो इन का प्राण है—कर्मण्यता ही इन का जीवन होता है। वे ही हैं, जो जीवन और कर्म के सचमुच पारखी होते हैं। वे जानते हैं कि सृष्टि में अथवा जीवन में, यद्यपि कर्म की प्रधानता रहती है और कर्म प्रायः निष्फल नहीं जाता, तथापि फल का मिलना न मिलना अनेक परावर्ती गतियों और घटनाओं पर निर्भर रहता है और जिन पर उन का पूरा-पूरा बश नहीं चलता, इसलिये वे कहते हैं कि भविष्य का जानना अपने हाथ की बात नहीं है। भविष्य की बात तो भविष्य ही जाने। इसीलिये गीता का आदेश है कि मनुष्य का अधिकार तो केवल कर्म करने का है, फल पर नहीं, और यही कारण है कि सांख्य-दर्शन में कर्म का पाँचवाँ हेतु देव कहा है।^१ इसी सबब से ये लोग कहा करते हैं 'कर्त्तव्य-कर्त्तव्य के लिये किया जाय' (Duty for duty's sake) 'मुझे दूर की बात जानने की जरूरत नहीं, मुझे तो एक कदम चलना भर मिल जाय' (One step enough for me) इत्यादि। इन लोगों की दृष्टि में जीवन न तो केवल बाह्य अथवा लौकिक गतियों का ही बना होता है और न ही केवल आन्तरिक अथवा पारलौकिक गतियों का। आदर्श और व्यवहार दोनों का यथावत संयोग ही उन की दृष्टि में जीवन की परिभाषा होती है, इसलिये वे जानते हैं कि भविष्य का निर्माण इन बाहरी और भीतरी, निकट वर्ती और दूरवर्ती, अपनी और पराई, भूत और वर्तमान, प्राकृतिक और अकस्मात्-गतियों के द्वारा होता है। जब वे यह जान लेते हैं, तब भविष्य-ज्ञान के सम्बन्ध में उन का अपना अत्यन्त क्षुद्र भाग दिखाई देने लगता है। यदि केवल व्यक्तिगत बाह्य कर्म ही पर विचार किया जाय, तब भी हम को मानना पड़ता है कि भावी प्रबल और अगम्य है। कृपक ने अनाज बोया, खूँ पैदा हुआ, फसल कटने वाली ही थी कि अचानक आघे घण्टे में काले-काले बादल उठ आये और ओले बरस पड़े। दस-पन्द्रह मिनट के बाद आकाश साफ हो गया, पर विचारे किसान की कर्म-फल रूपी सारी उपज नष्ट-भ्रष्ट हो गई। इधर एक मजदूर ने दिन-भर कठिन परिश्रम किया। संध्या समय वह थाली परोस कर भोजन करने बैठा ही था कि एकाएक छिपकली ने ऊपर से अपना मल भोजन पर गिरा दिया। बेचारा मजदूर भूखा ही उठ बैठा, उस का सारा श्रम दिन-भर का व्यर्थ गया। वह नहीं जानता था कि भविष्य इस प्रकार होने वाला था। भूकम्प, विजली, तूफान, आदि के कारण हजारों-लाखों

का गड़-घँस जाना या जल-मुन जाना क्या किसी को पहले से विदित रहता है ? विज्ञान का दम भरने वाला मनुष्य इस प्रकार की प्राकृतिक गतियों का कुछ हद तक अनुमान निस्सन्देह लगा लेता है, फिर भी वह अनुमान पर आधारित ज्ञान एक तो अपूर्ण रहता है, और दूसरे सर्वसाधारण की दृष्टि से वह न जानने के ही बराबर होता है। ईश्वरवादी यदि इस प्रकार की भविष्य में होने वाली घटनाओं को ब्रह्मा या विधाता की करतूत, विधि के अंक या विधि की गतियाँ कहे, अथवा यह ही कहे कि यह तो भाग्य या किस्मत का खेल है, तो चिढ़ना नहीं चाहिये। आप भी तो उन्हें आकस्मिक घटनाएँ कह कर उसी भाव का प्रदर्शन करते हैं, जिसका वे करते हैं, केवल शब्द-रचना का ही भेद रहता है। यदि आप ब्रह्मा, विधाता, विधि, भाग्य, आदि शब्दों के मूलार्थों का मनन करें, तो हमारी समझ में, आप को यह मानना पड़ेगा कि 'अकस्मात्' शब्द की अपेक्षा उक्त शब्द अधिक वैज्ञानिक है, क्योंकि वे विज्ञान के समान कारण-कार्य (cause and effect) के सम्बन्ध की स्थापना करते हैं, और 'अकस्मात्' (accident) केवल कार्य का बोधक होता है, न कि कार्य और कारण दोनों का। ब्रह्मा, विधाता आदि उपरोक्त शब्दों से किसी साक्षात् मूर्तित्व का बोध नहीं होता, जैसा कि लोग बहुधा अज्ञानवश समझा करते हैं।

भविष्य की अगम्यता के तीन कारण—भविष्य की अनभिज्ञता का यह तो हुआ वह एक कारण जो यह प्रकट करता है कि मनुष्य का ज्ञान बाह्य प्राकृतिक गतियों के सम्बन्ध में सीमित रहता है और यदि वह उनके विषय में थोड़ा-बहुत अव जानता भी हो, तो वह अपनी निर्वलता के कारण उन्हें वश में नहीं कर सकता। अपनी आन्तरिक गतियों पर विचार कीजिये। भविष्य-प्रकाशक बुद्धि-तत्त्व को ढाँक देने वाली हर्ष-विषाद, काम-क्रोध इत्यादि कितनी ही गतियाँ हमारे अन्दर चला करती हैं। इन गतियों के उठने-बैठने में एक तो हमारे पूर्व और वर्तमान संस्कारों का हाथ रहता है, और दूसरे वे तत्कालीन बाह्य और भीतरी अनेक घटनाओं से प्रभावित होती रहती हैं। वे स्वयं कभी आपस में हिली-मिली रहती हैं और कभी घमासान संघर्ष करती हैं। इन सभी गतियों की हमें पूरी-पूरी जानकारी नहीं रहती फिर भी उन सब का भविष्य-निर्माण में प्रभाव पड़ता है। जब हमें अपनी आन्तरिक गतियों का ही ज्ञान नहीं, तो भला उन से बनने वाले भविष्य का ज्ञान कैसे हो सकता है। अपनी आन्तरिक गतियों का नियन्त्रण करना, इसमें सन्देह नहीं, हमारे वश की बात कही जा सकती है, परन्तु इधर भी तो हम निर्वल ही सिद्ध होते हैं। भविष्य हमारी अज्ञानता और निर्वलता का लाभ उठा कर हमारी दृष्टि के ओझल बना रहता है।

अभी तक हमने केवल व्यक्तिगत कर्म को ही दृष्टि में रखकर बताया कि भविष्य

का जानना सिखना उठित होना है, परन्तु जब हम जन्म दृष्टिकोण उन कर्मों की ओर फेरते हैं, जिसे मायवर्दान समाज से देना है, तब तो भविष्य-दर्शन की अनिश्चितता और भी अधिक बढ़ जाती है। ज्यों-ज्यों हमारे कर्म का विवरण-क्षेत्र गतात में विस्तृत होता जाता है, त्यों-त्यों वह अनिश्चितता बढ़ती चली जाती है, यहाँ तक कि जब वह अपना सम्बन्ध सम्पूर्ण समाज से जोड़ लेता है, तब तो भावी कर्म का ज्ञान लेना सारी आत्मा का पकड़ लेना ही बहारेगा। विकसित-अविकसित आत्मा मनुष्या की आत्मा और भीतर की अर्थात् सम्पूर्ण समाज की मली बुरी सभी प्रकृतियों की प्रकृति, मानवीय और वास्तविक गतियों का विचार करिये और देखिये कि वे किस तरह एक दूसरे में प्रभावित होती हुई अगि-पछि, नीचे-ऊपर चलती हैं कि ज्ञान का विचार तब के विषय में प्रायः कुछ भी नहीं रह सकता। निकटवर्ती सामाजिक भविष्य के विषय में, सम्भव है, अनुमान ठीक निकल आये, परन्तु दूरवर्ती भविष्य का ज्ञान, हमारी अल्पमति के अनुसार निरा कल्पना-मात्र ही रहता है। यहाँ सम्भव है कि जब कोई समाज सुधार का क्षेत्र में पदार्पण करता है तब वह निरा कल्पना को गौरव करता है। इस कल्पना में, यद्यपि भावी निश्चितता की जगह तथ्याति निश्चितता का रूप गूढ़-गूढ़ बन जाता है। साक्षात् और गाथो के ज्ञान तन्मय भविष्य-विशेषता का विषय को ज्ञान के सम्मुख समा और बनाया जाता है किन्तु अज्ञान-अज्ञान, जब हर मनुष्य के निश्चितता के अपने ऊँचे स्तर पर पहुँच जाता कि समाज का ज्ञान कार्य किना राज्य-प्रकार के चलना जायेगा, अर्थात् उस समय का ज्ञान ज्ञान की ओर फेर उभरति या मनुष्य की नदियों धार और वास्तविकता में बढ़ते जाँगा।

भविष्य का निर्मातृकता

नहीं हुआ करता। निर्माणकर्त्ता तो कर्म ही होता है, इसलिये इच्छानुकूल भविष्य निर्माण के लिये उपयुक्त निस्संशयात्मक कर्म करना आवश्यक होता है, जिस की उत्पत्ति निस्संशयात्मक सकल्प से ही होती है। यह भी निश्चय है कि व्यक्ति विशेष अपने कर्मों के द्वारा अपने भविष्य का निर्माता भले ही बन जाय, पर समाज के भविष्य का निर्माण वह अकेला कदापि नहीं कर सकता। वह केवल नायक या सेनानी के रूप में समाज को अधिक-से-अधिक योग अवश्य दे सकता है। उसका कर्त्तव्य यही तक रहता है कि वह दृढ़ निश्चयी होकर स्वयं तदनुकूल कर्म करे, और जन-शक्ति को जागृत कर उसी मार्ग पर लगा दे। इसी जन-शक्ति के भरोसे पर ही गांधी आवाज उठा सकते थे कि मैं एक दिन में स्वराज्य दे सकता हूँ। नैपोलियन दम भर सकते थे कि असम्भव शब्द ही कोश से निकाल देना चाहिये, और मार्क्स चाहते तो कह सकते थे कि मैं घड़ी-भर में पूँजीपति-पद्धति का तख्ता पलट दूँगा, इसलिये अभी तक हमने जो राज्य-विहीन भावी समाज की चर्चा की है, वह केवल मार्क्स और गांधी की कल्पनाओं की छाया रूप है। पन्तु अब इस अध्याय में हमें इस बात पर भी विचार करना जरूरी है कि मार्क्स और गांधी की मृत्यु के पश्चात् जनता उनके बताये हुए मार्गों का अनुसरण किस हद तक कर रही है, और समाज क्या सचमुच ही उस ओर जा रहा है, जिस ओर जाने के लिये उन का संकेत था, या कोई दूसरी करवट बदलने की सभावना है।

भविष्य-दर्शन का आधार

यद्यपि हम यह कह चुके हैं कि दूरवर्ती भविष्य का जानना असम्भव होता है, तथापि हम यत्र-तत्र भविष्य वाणियाँ सुना ही करते हैं और उन में से कुछ सही भी निकल आती है। हिन्दुस्थानियों ने तो भविष्य के सम्बन्ध में भविष्य-पुराण ही रच डाला था, जिस में कथित कुछ भविष्य-वाणियाँ आज सहस्रों वर्षों के बाद भी सही उतरती जाती हैं। जब भविष्य अगम्य है, तब फिर आप पूछेंगे कि ये भविष्य-वाणियाँ सत्य क्या निकलती हैं? इससे तो यही सिद्ध होता है कि भविष्य अगम्य नहीं गम्य होता है, यदि गम्य न कहा जाय, तो दुर्गम्य ही कहना चाहिये। भविष्य-वाणियाँ किस की सत्य निकला करती हैं? केवल उन्हीं की, जिन में सत्यसम्बन्धी विषय को प्रकाशमान शुद्ध अन्तरात्मा के द्वारा देखने की क्षमता आ गई हो। उन महान् आत्माओं को तीनों काल का दर्शन हो जाना सरल होता है, इसलिये वे त्रिकाल-दर्शी कहाते हैं। उनकी इस त्रिकालदर्शक शक्ति को देखकर हम तुम जैसे साधारण दृष्टा अपनी बौद्धिक मलिनता के कारण अद्भुत या चमत्कार समझने लगते हैं। यो तो साधारण व्यक्ति भी त्रिकालदर्शी कहाने योग्य होता है, पर उसका त्रिकाल-दर्शन

अत्यन्त सकुचित रहता है। काल अविभक्त है, फिर भी मनुष्य अपनी सुविधा के हेतु उसे क्षण और क्षणांशों में विभक्त कर लेता है, यह हम सभी जानते हैं। जिस को यह अविभक्त काल ज्यों का-त्यों जितनी दूर तक दिखाई दे सकता है, उतने ही दूरवर्ती भविष्य के विषय में उसकी वाणी में सत्यता सिद्ध होती है। जिस तरह 'अ' अपने कमरे में बैठा हुआ व्यतीत कल की, आज की और भविष्य कल की बात को बड़ी आसानी से जान रहा है, उसी तरह ध्यानावस्थित निर्विकल्प योगी अपनी आन्तरिक दृष्टि से बहुत पीछे और बहुत आगे की बात को जान लेता है, परन्तु फिर भी वह योगी यह समझता है कि मैं सर्वव्याप्त पूर्णता का केवल अंश-मात्र ही हूँ, इसलिये वह दम्भ और अभिमान से दूर रह कर नम्रता से झुका हुआ भविष्य का जानना उस पूर्णता पर ही छोड़ देता है, जिसे लोग ईश्वर आदि कह कर जानते हैं। निष्कर्ष यह निकला कि भविष्य अगम्य होने पर भी शुद्ध अन्तरात्मा में प्रकाशित हो उठता है, इसलिये यदि हमें दूरवर्ती भविष्य की झाँकी देखनी है, तो हम में निर्विकल्पता होनी चाहिए, ताकि हम निष्पक्ष भाव में अपनी विचारधारा को स्थिर कर सकें, परन्तु हम में वह योगाभ्यास कहाँ, जिस से हमारी अन्तरात्मा निर्विकल्प हो जाय। तब फिर हमारे पास केवल एक साधन रह जाता है, और वह है भला-बुरा तर्क, जिसे शास्त्रीय भाषा में योग-भ्रष्ट तर्क कहना उपयुक्त होगा। पर हाँ, इस योग-भ्रष्ट तर्क में निष्पक्ष ज्योति ही अधिष्ठित रह कर हमें भविष्य का दर्शन कराने में योग देगी।

भविष्य-दर्शन का आश्रय (जनतंत्र) और उसकी जाँच—तर्क के लिये कोई आश्रय होना चाहिये, और यह आश्रय हमारा भी वही होगा, जो अन्य लोगोंने अपना बना रखा है। वह है 'जनतंत्र' नाम का आश्रय। हम किसी गत अध्याय में बता चुके हैं कि यह 'जनतंत्र' नाम अत्यन्त भ्रमोत्पादक होता है। जिस प्रकार हर नाई के पास आप की आकृति दिखाने के लिए दर्पण रहता है, उसी प्रकार समाज का हर आलोचक अपने हाथ में जनतंत्र नाम का आईना रख आप के सामने पेश किया करता है, ताकि आप उस में समाज की आकृति देख सकें। यदि नाई का दर्पण दूषित हुआ, या अदूषित दर्पण को नाई ठीक प्रकार से पकड़कर न रख सका तो दोनों दिशाओं में आप की आकृति विकृत दिखाई देगी, यह हम सभी जानते हैं। इसी प्रकार यदि जनतंत्र की व्याख्या गलत की गई, या सही व्याख्या का दुरुपयोग किया गया, तो दोनों स्थितियों में समाज की वर्तमान आकृति में विषमताएँ प्रतीत होने लगेंगी, और भविष्य का दर्शन भी यथाविधि होना असम्भव हो जायगा, इसलिये यदि हम यथार्थ भविष्य-दर्शन करना चाहते हैं, तो हमारी दृष्टि दो बातों पर केन्द्रित रहनी चाहिये। एक तो हम यह देखें कि जनतंत्र की व्याख्या उचित है या नहीं,

और दूसरी यह देखें कि उस का यथा विधि पालन किया जाता है, या नहीं।

(1) जनतन्त्र की व्याख्या—जहाँ तक 'जनतन्त्र' शब्द की व्याख्या का प्रश्न है, वहाँ तक तो आज बीसवीं सदी के मध्यकाल में सभी शिक्षित समाज में एक मत है। सबों के द्वारा स्वीकार की गई 'जनतन्त्र' की सरल-सीधी परिभाषा यह है—“जनता का वह तन्त्र, जिसे जनता जनता के लिये चलाये।” इस परिभाषा का पदच्छेद किया जाय, तो उस के तीन अंग दिखाई देते हैं, यथा—(१) वह तन्त्र, जो जनता का बना हो, (२) वह तन्त्र, जिस का संचालन जनता के द्वारा हो, और (३) वह तन्त्र, जिस का संचालन जनता के लिये किया जाय।

इस में जनता और तन्त्र केवल इन्हीं दो शब्दों की प्रधानता है। अर्थ और व्यवहार दोनों दृष्टियों में इन दोनों के विषय में हमेशा से मतभेद चला आ रहा है, और विभिन्न सामाजिक पद्धतियों के रूप में समय-समय पर प्रकट होता रहा है। पहले हम इनके अर्थ पर विचार करेंगे और फिर उन के व्यवहार पर।

जनता का अर्थ यद्यपि स्पष्ट है, तथापि लोगों ने अपने स्वार्थ और बल से प्रभावित होने के कारण उस का सर्वव्याप्त अर्थ न लेकर सकुचित अर्थ ही समय-समय पर देश-देश में किया है। किमी ने केवल राष्ट्र या स्वदेश की जनसंख्या से उसे बाँध दिया, किमी ने धर्म अथवा सम्प्रदाय-विशेष की सीमा से उसे घेर दिया, और किमी ने बहुमत के आधार पर स्थित दल-विशेष ही के कठघरे में उसे कस दिया। जनता शब्द का यह परिमित अर्थ, परिमित व्यवहार से विशेष सम्बन्ध रखता है। इसलिये हम उस का उल्लेख अब विशेष रूप से आगे ही करेंगे।

जब जनता का अर्थ ही गलत लगाया जाने लगा है, तब उस से बनाये हुए तन्त्र का अर्थ भी गलत होना निश्चित है। 'तन्त्र' शब्द में दो पद हैं—एक 'तन्' और दूसरा 'त्र'। 'तन्' (तनोति) धातु का अर्थ होता है 'विस्तार होना' (to stretch), और 'त्र' 'तृ' धातु का रूपान्तर है, जिस का अर्थ होता है 'पार करना' (to cross over) या 'तैर जाना' (to swim or sail across)। इसलिये 'तन्' कहने से स्थूलता, शरीर, या सृष्टि विस्तार का ज्ञान होता है, और 'त्र' कहने से उस स्थूल-विस्तार को समुचित विधि से पार लगाते जाने का बोध होता है। दूसरे शब्दों में, तन्त्र विस्तृत तन् का पार कराने वाला वह साधन होता है, जिस के द्वारा 'तन्' वश (Control) में किया जा सके। इसी को दूसरे शब्दों में नियन्त्रण कहते हैं। जिस तरह विस्तृत तन् का नियन्त्रण रूप साधन तन्त्र होता है, उसी प्रकार विस्तृत मन का मन्त्र, और विस्तृत यम (अर्थात् काल) का यन्त्र (यम् + त्र) कहा जाता है। तन्त्र सामान्य अर्थवाची है। जब उस का प्रयोग किसी विशेष-

अर्थ-प्रकाशन के लिये करते हैं, तब उनके पहले उस विशेष अर्थवाची शब्द को जोड़ देते हैं, जैसे जनतन्त्र, स्वतन्त्र, परतन्त्र इत्यादि। इस तरह अब हम यह कह सकते हैं कि जनतन्त्र जनता की उस व्यवस्था का नाम है, जो जनसमाज को नियंत्रण में रखाती है। नियंत्रण से बल, दबाव या जबरदस्तीपन का बोध नहीं होता। वह उन आत्म-अन्धता का चोतक होता है, जिन का प्रतिपालन करने से मनुष्य उन्नता अवस्था को पा सकता है।

चूं कि समाज-जीवन प्रधानतः चार क्षेत्रों में विभाजित रहता है, इसलिये जनतन्त्र भी उन उन क्षेत्रों के अनुरूप हुआ करता है, जैसे—राजकीय जनतन्त्र, सामाजिक जनतन्त्र, आर्थिक जनतन्त्र और धार्मिक जनतन्त्र। इन के और भी उपभेद किये जा सकते हैं, जैसे—शिक्षण जनतन्त्र, औद्योगिक जनतन्त्र इत्यादि। इस भेद को न जानने के कारण लोग बहुधा जनतन्त्र कहने में राजकीय जनतन्त्र का अर्थ लगा लेते हैं। हिन्दुस्थानियों में इस भ्रम का एक मूल कारण हमें यह प्रतीत होता है, कि उन की शिक्षा-दीक्षा अंग्रेजी साहित्य से गठित है। अंग्रेजी में जनतन्त्र को डेमोक्रेसी (Democracy) कहते हैं, और डेमोक्रेसी की परिभाषा करते समय उसे गवर्नमेंट (government) शब्द में सम्बन्धित करते हैं।^१ चूंकि हमें गवर्नमेंट शब्द के मूलार्थ में जाने की आदत नहीं है, इसलिये उसे सुन कर हमारा ध्यान केवल राजकीय मस्या में उलझ कर रह जाता है, हालांकि गवर्नमेंट शब्द जनता की हर प्रकार की नियंत्रणकारिणी व्यवस्थाओं का बोधक होता है।

(11) जनतन्त्र का राजकीय व्यवहार—अब यदि हम जनतन्त्र की उपरोक्त परिभाषा को व्यवहृत रूप में देखने की चेष्टा करते हैं, तो और भी अधिक घपला दिखाई देता है। यह घपला राज्यकीय जनतन्त्र में विशेष रूप से पाया जाता है, इसलिये उसी पर अब हमें अपनी दृष्टि स्थिर कर लेना उपयुक्त होगा। यह घपला केवल आज-कल ही नहीं, वरन् हमेशा से चला आ रहा है। यह जनता को घोले में डालने के लिये मकड़ी-जैसा पूरा हुआ जाल, अथवा आख-मिचौनी जैसा गोरखधन्वा रहता है। राज्य-व्यवस्था की जड़ जब से जमी है, तभी से वह जन-प्रतिनिधित्व और जनहित की बात को बाणी में ग्रहण किये हुए है। यह तो निश्चित है कि सारी जनता राज्य-प्रबन्ध में भाग नहीं ले सकती, चाहे वे प्राचीनकालीन ग्रीस (यूनान) के शहर राज्य (city state) हो या हिन्दुस्थान की ग्राम-समायत्त, (village communities), चाहे वे मध्यकालीन विशालकाय साम्राज्य रहे हो

२ “Democracy is the government of the people by the people, for the people”

या आनुनितागरीन जात्मनिर्णय (self determination) के निदान भी निम्न-
वर्जने वाले लघुकाय सृष्ट हो। जब देखा गया कि नम्पूरा जनता राज-
प्रण्व में प्रत्यक्षत भाग नहीं ले सकती, तो राचीन बाल में ही जन-प्रतिनिधित्व
का सिद्धान्त अपनाया गया। इस प्रतिनिधित्व का त्हाग कभी एक ही ठासो पर
रखा जाता रहा है, और वह राजा नाम में प्रसिद्ध हुआ, कभी यह गुच्छ को ने न
बादमियों के मिर पर रखा गया और वे सम्य (Nobles) बने गये, और अब त
चुनाव के आडम्बर को दिखा कर मजिमडल के नाम में प्रसिद्ध किया जाता है।
भूतका में जनता का प्रतिनिधित्व यथाय में होता था या नहीं, और वरि हो या,
तो किन युग में कितना या किन प्रकार का, इन प्रश्नों पर यह विचार करना आवश्यक
नहीं। यहाँ तो हमें वर्तमानकालीन राजनीय जनतन्त्रों के प्रतिनिधित्व ही पर ध्यान
नजर डाल लेना है, क्यों कि वर्तमान के जाने बिना हम भविष्य तो पर्याप्त न
देख सकेंगे।

आज जितने भी प्रकार के जनतन्त्र दिखाई देते हैं, वे तीन विभागों में विभाजित
किये जा सकते हैं—(१) राष्ट्रवादी जनतन्त्र (National democracy), (२)
समाजवादी जनतन्त्र (Socialist democracy) और (३) साम्यवादी जनतन्त्र
(Communist democracy)। अब हमें देयना चाहिये कि इन में से क्या कोई
ऐसा तन्त्र है, जो जनता का बना हो, जनता ही उस का मन्त्रालय करता हो, और जनता
के लिये ही उस का मन्त्रालय किया जाता हो। पहले दो प्रश्नों का उत्तर तो हाँ ही
माथ दिया जा सकता है और यह उत्तर देने के लिये हमें जनतन्त्र के प्रतिनिधित्व
तरीके को जानना होगा।

यह तो स्वयमिच्छा है कि प्रतिनिधित्व का विचार मतदान के निमित्त रा फल-
रूप है। पहले मतदाताओं का क्षेत्र भिन्न-भिन्न धर्मा के आधार पर भी विभाजित
जाना था। एक समय था, जब राज-व्यय के लाल गय उनके मन्त्रालय में जाता था,
नरदार आदि राज-व्यय के इर्द-गिर्द फिरने वाले राज-मन्त्रा के मदद राग था
तिलक पर देते थे। फिर दूसरा युग आया, तब बड़े-बड़े मन्त्रिणाल, मन्त्रिण
दीर्घकाल तक सम्पत्ति ही निर्वाचन की आधार रही, जिस और जगह पर गुज
बिना नहीं रखा जाता था। नागो-नानि भी लिम्बेद के मन्त्रिणाल में भाग
लेने में वञ्चित रही गई। इनके पञ्चान्तर मन्त्रिणाल में भाग लेने वाला
गया, जिस का परिणाम आज हमें प्रायः मन्त्रिणाल में रह रह कर दिखता है, जिस का
या नागो, जो प्राज-समय अथवा जगि (major) हो, मन्त्रालय में शामिल होता
बना दिया गया है। मन्त्रिणाल और लिम्बेद का एक ही नाम है—मन्त्रिणाल।

ही निर्वाचन का आधार बन गई है। मनशाना की शिक्षा, जनसेवा, आचार और अनुभव को कोई न्याय नहीं दिया गया। मनशाना ही क्यों, चुनाव लड़ने वाले उम्मीदवारों के लिये भी इन बातों की रूर नहीं गयीं गई। आप को गुन पर आश्रय होगा कि हिन्दुस्थान की पार्लियमेंट में कुछ ऐसे सदस्य बन कर पहुँचाने गये हैं, जो अपने हस्ताक्षर नक़्क़रना नहीं जानते। प्रश्न यह उठता है कि इस प्रकार के चुने गये सदस्य क्या जनता का नज़्ज़ा और पूर्ण प्रतिनिधित्व करते हैं, और क्या उन के द्वारा बना हुआ नक़्क़रना जनता का नज़्ज़ा जा जाता है। हम नहीं कहेंगे। 'मे कहने की जरूरत नहीं कि जनसमस्या का यह भाग, जो अप्राप्त-वयस्क (minor) रहता है, प्रिना प्रतिनिधित्व के रह जाता है। तब फिर आप पूछेंगे कि उन का प्रतिनिधित्व हो ही कैसे सकता है? उन का प्रतिनिधित्व कैसे हो, यह नज़्ज़ा अभी हमारे सामने पड़ा नहीं है। नज़्ज़ाल तो इन बात का है कि क्या संतमान तब, पूर्ण जनता का प्रतिनिधित्व होता है? सम्भव है, आप कहें उन का प्रतिनिधित्व भी बड़ी योग्य रहने हैं, जिन्हें प्राप्त-वयस्क (major) बनाने परसे भेजते हैं, परन्तु हम इस तर्क से सहमत नहीं। इन प्रकार के चुने हुए लोग उन के नज़्ज़ा या प्रतिनिधित्व के रूप में भरोही हो, पर वे उन के प्रतिनिधि नहीं कहें गये जा सकते। प्रतिनिधि तो बड़ी हो सकता है, जिसे लोग स्वयं चुनें, चुनें या तरीका चाहे कोई द्वारा ही रखा जाय। यदि हम इस प्रकार के चुने हुए लोगों को ही नज़्ज़ास्थान के प्रतिनिधि कहने लगे, तो फिर हमें किती भी ऐसे व्यक्ति को जनता का प्रतिनिधि मानना पड़ेगा जिने जनता ने चुना न हो, पर वह उन का अच्छा द्वितीय और नेक हो, पर आज की डेमोक्रेसी के रंग में रंगे आप भला ऐसे व्यक्ति को प्रतिनिधि मानने तब चले ह, क्योंकि आप तो आपस बन्द का चाहें जहा यह पाठ रखा करने हैं कि आत्म-राज्य या स्थान अच्छा राज्य नहीं ले सकता (A good government is no substitute for self-government)। एक बात और इस सम्बन्ध में विचारणीय है और वह यह है— हमने वर्तमान सम्बन्ध की हवा में बहने वाले लोगों को यह कहते सुना है कि समाज की गति उत्तरोत्तर वृद्धि करती जा रही है। इस का परिणाम यह हुआ है कि जितना ज्ञान पूर्वकाल के प्रौढ़ लोगों को रहता था उतना आज के बालकों को रहता है। यदि बात ऐसी है, तो प्राप्त-वयस्क के लिये आयु क्यों कम नहीं कर दी जाती। आज प्राप्त-वयस्क बहुधा १८ वर्ष या उससे अधिक आयु वाला कानून की दृष्टि में माना जाता है, परन्तु उपरोक्त दृष्टि में बालिग होने के लिये १८ वर्ष के स्थान में १२-१३ वर्ष से लेकर मग़ह तक का लड़का प्राप्त वयस्क क्यों न समझा जाय?

नावालगान की बात को छोड़ दीजिये। बालगान की ही बात लीजिये। मन्चा प्रतिनिधित्व जानने के लिये यह देखना आवश्यक होता है कि प्रतिशत कितने मत-दाताओं ने मतदान दिया। जब शत-प्रतिशत उपस्थिति हो तब ममझना चाहिये कि प्रतिनिधित्व पूर्ण-जनता का हुआ, परन्तु यह सम्भव नहीं। इसलिये, अधिक-से-अधिक औसत मतदान की होना आवश्यक है। फिर एक बात और विशेष ध्यान देने योग्य है। मान लो, चुनाव पाँच दलों के उम्मीदवारों ने लड़ा और मतदान देने के लिये कुल ७० प्रतिशत मतदाता आये। इन में से (अ) दल के उम्मीदवारों को ३० प्रतिशत मत प्राप्त हुए और बाकी ४० प्रतिशत मत शेष चार दलों के उम्मीदवारों को बँट गये, परन्तु (अ) दल को छोड़ हर दूसरे दल को ३० प्रतिशत से कम मत मिले। परिणाम यह हुआ कि (अ) दल के विजयी उम्मीदवारों ने तत्र बनाया। ऐसी दशा में क्या (अ) दल के विजयी उम्मीदवार जनता के मन्चे प्रतिनिधि कहे जा सकते हैं? नहीं, क्यों कि मददाताओं की अधिक संख्या ने उन्हें मत नहीं दिया। यह दशा हिन्दुस्तान के सन् १९५२ के मत चुनावों में कांग्रेस-दल की हुई, जिस के कारण कांग्रेस-गवर्नमेण्ट को जन-आलोचना की बड़ी सरगर्मी की मार सहनी पड़ी।

अब थोड़ा और आगे बढ़िये और देखिये कि चुनाव के समय कितने मतदाता अपना मतदान पूर्ण स्वतंत्र होकर देते हैं, हिन्दुस्थान की बात जाने दीजिये, जहाँ यह बहाना है कि यहाँ के निवासी अभी अपढ़ और मूर्ख हैं तथा उसे स्वतंत्र हुए अभी जुम्मा-जुम्मा सिर्फ आठ रोज हुए हैं। तो फिर शिक्षित-से-शिक्षित देश को ही ले लीजिए। आप को पता लगेगा कि वहाँ का मतदान भी अधिकतर बाह्य कारणों से प्रभावित किया जाता है। परिणाम यह होता है कि चुने गये सभी सदस्य मन्चे प्रतिनिधि कहे जाने योग्य नहीं होते।

अभी और आगे चलिए और देखिये कि यदि मतदाता अशिक्षित, मूर्ख, अन्ध-विश्वासी आदि हो, तो उन के द्वारा चुना हुआ सदस्य मूर्खों का प्रतिनिधि मूर्ख होगा। इसके पश्चात् जब हम तत्र शब्द के मूलार्थ और मूल-भाव पर विचार करते हैं, तब तो हमारा यह निर्णय कि आधुनिक राज-तांत्रिक युग में जनता का यथार्थ प्रतिनिधित्व नहीं होता और भी अधिक दृढ़ हो जाता है। तब उन लोगों का बना हुआ हो, जो नियंत्रण करने के योग्य हो। उचित नियंत्रण करने का अधिकारी वहाँ हा सकता है, जो आत्म-नियंत्रण करने वाला हो। आत्म-नियंत्रण वाला पुरुष नवाचार, सेवा, प्रेम, तपादि गुणों से युक्त होता है, परन्तु आधुनिक निर्वाचन पद्धति में प्राप्त-वयस्क के प्रश्न को छोड़ इन सब बातों को कोई स्थान नहीं दिया गया, जैसा कि हम अभी ऊपर कह आये हैं।

वाह्याकृति का प्रतिरूप होता है, अर्थात् उस में अभी वह शक्ति नहीं है, जिस के द्वारा मतदाता की समस्त 'निधि' ज्यो-की-त्यो प्रतिबिम्बित हो सके। जब मतदाता की हर्ष, शोकादि पूर्ण भावनाएँ ज्यो-की-त्यो प्रतिबिम्बित होने लगेगी, तभी सच्चा प्रति-निधित्व कहा जा सकेगा, अतः प्रत्यात्मा ही प्रतिनिधि कहलाने का अधिकारी हो सकता है, और यह तभी सम्भव होगा, जब हमारे उम्मीदवार, मतदाता, निर्वाचन-पद्धति एवं परावृत्त परिस्थितियाँ, पारस्परिक प्रेम और सेवा-भाव से इतनी उज्ज्वल और शुद्ध हो जायँ कि स्वभाविक एकात्म्यता का सम्बन्ध स्थापित हो उठे।

ये हैं कुछ ऐसे व्यावहारिक और तात्त्विक कारण, जिन के आधार पर हम कह सकते हैं कि वर्तमान राजकीय जनतन्त्र न तो जनता के यथार्थ प्रतिनिधियों से बनता है, और न उस का संचालन ही जनता के द्वारा होता है।

यह समझ लेने के पश्चात् कि आधुनिक राजतन्त्र न तो जनता के बने कहे जा सकते हैं और न उन का संचालन ही जनता के द्वारा कहे जाने योग्य होता है। हमें अब यह देयना चाहिये कि क्या उन का संचालन जनता के लिये अथवा जनहित के लिए ही किया जाता है? जनतन्त्र की उक्त पारिभाषिक दृष्टि में विचार करने पर, कोई भी कह सकता है कि जब सच्चा जन-प्रतिनिधित्व ही नहीं, तो जनहित के कार्य भी कौन करेगा? यह सुन कर आलोचक दो प्रश्नों को उठा सकता है। वह कह सकता है कि हमारा यह दोषारोपण निर्मूल है कि आधुनिक निर्वाचन-पद्धति के द्वारा निर्वाचित सदस्य जनता के सच्चे प्रतिनिधि नहीं होते। वह यह भी कह सकता है कि सच्चे प्रतिनिधि न होते हुए भी वे समाज-सेवा की भावना से प्रेरित होकर जनहित के कार्य क्यों नहीं कर सकते, जब कि अनेक समाज-सेवी अपने-आप ही लोक-हितार्थ कर्म करने में सलग्न रहते हैं। आलोचक की इन दोनों तर्कों को मान लेने पर भी वास्तविक घटनाओं को देखते हुए कोई भी निष्पक्ष द्रष्टा इस बात को मानने के लिए तैयार न होगा कि आधुनिक जनतन्त्रों का समस्त कार्य जनता के लाभार्थ ही किया जाता है। हमारा तो निश्चय है कि वारीकी से निरीक्षण करने वाले को यह बात स्पष्ट दीख पड़ेगी कि वर्तमान राजतन्त्र निरर्थक, अधिक खर्चीला, और इसलिये कर-भार से जनता की कमर तोड़ देने वाला, वक्वादी दलों के दलदल में फँसा, समय को नष्ट करता हुआ जनता के नाम पर जनता की ही टाँग तोड़ने में लगा रहता है। प्रति-निधियों की जनसेवा प्रायः वचन-भग, पद-लोलुपता, चाटुकारिता और दल-समर्थन में ही दिखाई देती है। जहाँ देखो वहाँ नाम तो जनतन्त्र का है, पर राज्य है तानाशाही का। हर देश में प्रधान मन्त्रित्व का इतना बोलवाला हो रहा है कि वही सब कुछ कर्त्ता-वर्त्ता बना हुआ बीसवीं सदी का नया शाहू कहा जाय, तो गलत न होगा।

यदि टूमेन, स्टालिन और माओ (Mao) को तानाशाह कहता है, तो स्टालिन और माओ टूमेन को उर्मी उपाधि से विभूषित करने में नहीं चूकते। दुनिया के कोने-कोने में मर्घर्ष चल रहा है, अपनी राजनीतिक शक्ति (Power Politics) की घाक जमाने के लिये, न कि जनहित के लिये। इससे हमारा यह प्रयोजन नहीं कि जनहित के कोई कार्य ही नहीं होते। हमारा प्रयोजन केवल इतना है कि जो कुछ कार्य होता है, वह सभी जनता के लाभार्थ नहीं किया जाता, जैसा कि जनतन्त्र का अभिप्राय बताया जाता है। हम तो यहां तक कहेंगे कि अधिकांश कार्य जन-अहित के ही होते हैं। जिन कार्यों में जनहित दिखाया जाता है और जिन्हें जनता भी मोह-वज्र हितकर समझती है, वे यथार्थ में मुख की दृष्टि में अहितकर ही होते हैं। क्या लाभ ऐसे जनतन्त्रों से, जो एक दूसरे के विरुद्ध दांत पीसने में लगे हों और जनता की गांठी कमाई को मेनादि युद्ध भामग्री में खर्च करते हों? क्या लाभ ऐसे जनतन्त्र से जो इस वहाने को लेकर कि जनसंख्या बढ़ गई है, जनता के पेट का प्रश्न हल न कर सकें? क्या लाभ उन आविष्कारों से जो जनता को सुखी न कर सकें, वरन् तृष्णाओं और प्रलोभनों में फँसाकर दुखी बनायें? क्या लाभ उन राजतन्त्र नामवारी राज्य-व्यवस्थाओं में, जो मादक पदार्थों का निषेध इस कारण से न कर सकें कि उन की आय में कमी पड़ जायगी, और जीवन-मनोरंजन के नाम पर सिनेमा-गृहों में दुष्परिणामकारक के तसवीरों को बन्द न करना चाहे? साराण यह है कि जनतन्त्र का उद्देश्य, जो जन-सुख प्राप्ति का है, जनतन्त्र ही पोछता जा रहा है।

(iii) राजकीय जनतन्त्र की वर्तमान असफलता—उसी प्रकार के सब कारणों को देखते हुए हम प्रसिद्ध राजनीतिज्ञ एम० एन० राय के स्वर में स्वर मिलाकर कह सकते हैं कि “यह स्वीकृत बात है कि मारे समार में समदीय जनतान्त्रिक व्यवहारिकता असफल सिद्ध हुई है” (the admitted failure of the parliamentary democratic practice throughout the world) इस असफलता के दो कारण हैं। एक तो दूषित निर्वाचन पद्धति से दूषित प्रतिनिधित्व का उत्पन्न होना, और दूसरे जनता की मूर्खता और कमजोरी जो अपने प्रतिनिधियों को अपने अधीन (control) में नहीं रख सकती। एम० एन० राय का कथन है कि एक समय ऐसा था, जब मनुष्य अपने-आप और समार को ईश्वर अथवा विधाता के अधीन समझा करता था, परन्तु समय ने पलटा छाया और इस सिद्धान्त के विरुद्ध मानवी सिद्धान्त उठा कि मनुष्य किसी के अधीन नहीं है, वह स्वयं अपने भाग्य

का निर्माण करने वाला होता है। मानवी जीवन ही अन्तिम उद्देश्य है, और चूँकि मनुष्य ही सब वस्तुओं के नाप-जोख का प्रमाण है, इसलिये सभी मूल्यों का निर्धारण उसी प्रमाण से किया जाना चाहिये। मानवता के इस तत्त्व ज्ञान ने जनतांत्रिक व्यवहार को जन्म दिया, परन्तु कालान्तर से वह अपनी मूल-प्रेरणा से खिसक गया। आखिरकार वही मनुष्य जो अधिपति (sovereign) था, ससदीय पद्धति में एक अणुरूप व्यक्ति की असहाय स्थिति पर पहुँचा दिया गया है और राज्य की बागडोर कुछ थोड़े-से आदमियों का दल अपने हाथ में रखे रहता है। ससदीय जनतंत्र के आलोचक उस की असफलता और दुरूपयोग के ये कारण बतलाते हैं—तत्सम्बन्धी गुण-विभाग (subjective factors), पद की दुर्वासना (lust for power) तथा राजनीतिज्ञों और सामाजिक वर्गों की लालसा या लाभ-प्राप्ति (greed or gain of individual politicians and social classes)। श्री राय का मत है कि यद्यपि सामाजिक घटनाओं का निर्धारण अधिकतर मनुष्यों पर निर्भर रहता है, तथापि कुछ ऐसी भी वास्तविक गतियाँ (objective forces) होती हैं, जो राजनीतिज्ञों और दलों की इच्छाओं से असम्बन्धित रह कर स्वतंत्र रूप से कार्य करती हैं। इन गतियों का भी हमें लेखा लेना चाहिये, ताकि उपरोक्त ससदीय जनतान्त्रिक असफलता के सभी कारणों को देख कर हम उचित सबक सीख सकें। श्री राय ने उपरोक्त विचारधारा को प्रकट करने के पश्चात् यह कह कर सचेत किया है कि मनुष्य इतना नीचे न गिरे कि वह अपने-आप को किसी उद्देश्य विशेष का—चाहे वह मानव श्रेष्ठ (Super-human) के रूप में हो या प्राकृत श्रेष्ठ (Super-natural) के रूप में—साधनमात्र समझने लगे। ऐसी मानसिक भावना के विद्यमान रहने से, उस में अधीनता का भाव बन रहता है, जो तानाशाही के पैरो को मजबूत करता है और जनतन्त्रता के बदले व्याख्यान झाड़ने वाले नायकों (demagogues) की वृद्धि करता है। परिणाम यह होता है कि फिर ये तानाशाही और प्रजानायक जनता की ओर से राज्य नहीं करते, वरन् जनता पर राज्य करने वाले बन जाते हैं। इस तरह मनुष्य जब नपुंसक बन जाता है, तब देश की राजनीति इस अवोगति को पहुँच जाती है कि जनसमूह, जो पार्टियों के नाम से प्रसिद्ध किये जाते हैं, प्रभाव या पद (power) के लिये लड़ते-मरते रहते हैं। इतने पर भी यह विश्वास किया जाता है कि पार्टी-पद्धति ही जनतंत्र की आत्मा है, परन्तु सब धूँझा जाय, तो इस पार्टी-पद्धति ने जनतंत्र को इतनी अधिक हानि पहुँचाई है जितनी और किसी ने नहीं पहुँचाई। उसने जनतंत्र को जननायकत्व बना डाला है।^१ यह

दलबन्दी न केवल हर देश की प्रजा के बीच रहती, वरन् अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में भी कुछ राज्य मिलकर अपना एक गुट बना लेते हैं, और कुछ दूसरे अपना दूसरा गुट, जो एक दूसरे के प्रति न केवल गुराँते हैं, बल्कि चपेट कर एक दूसरे का स्वात्मा करने की ताकत में लगे रहते हैं। एक ओर अमेरिका, इंग्लैंड फ्रान्सादि का गुट है, तो दूसरी ओर रूस-जैकोम्बे विया-चीनादि का, जो इजिप्त, ईरानादि को किसी-न-किसी वहाँ से अपने-अपने गुट की ओर खींच कर अपनी अपनी ताकत बढ़ाने की फिकर में है। इतिहास का पन्ना-पन्ना निवाय इसके और क्या बताता है कि जमुक मन्त्रि पर हम्नाजर हुए, अमुक गुट बना अमुक ने अमुक को जीता। जनतन्त्र की भावना को लेकर अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में जो मनुष्य राष्ट्रीय व्यवस्था (United Nations Organization) और अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय (International Court) की स्थापना की गई थी, उनकी गति भी इन गुट-बन्धियों के बाग्य बँसी ही दुष्प्रणिधानकारक हो रही है जैसी हम ऊपर मनदीय जनतन्त्र की देख चुके हैं। मनुष्य राष्ट्रीय व्यवस्था वातुनी जमान्द्वर्च का घर बन गई है और वह भी इस प्रबल की जैसे—कोई बनिया अपनी छग-विद्या चलाने के लिये झूटे-झूठे जमान्द्वर्च दिखाकर अपने चाते-बही तैयार करता है।

गरज कहने की यह है कि यह पार्टी-प्रवृत्ति, चाहे वह किसी देश-विशेष के अन्दर हो या दुनिया के देशों के अन्दर, जनतन्त्र की प्राणप्रातिनी निद्रा होती है। एम० एन० गय ने उन के जो कुछ दूषण बताये हैं, वे कुछ नवीन आविष्कार-रूप नहीं हैं। भाषा भेद चाहे जितना कुछ रहा हो, पर गुटबाजी तो प्राचीन काल से ही दूषित मानी चली आ रही है। इसी तरह जब से मानवता का उदय हुआ है, तभी से स्वतन्त्रता (जनतन्त्रता) मुक्त-प्रमवनी, और परतन्त्रता दुःखदायिनी कही जाने लगी है। यह दूसरी बात है कि हमारी नजर पश्चिम में उठी हुई आँधी ने घुंवती कर दी हो और उस में उड़ने हुए भावों और शब्दों में प्रभावित हो हम अपनी पूर्व संस्कृति को छोड़ बैठे हैं। दल या गुट को पार्टी करने से हमें मजा आने लगा और उस का हम स्वागत भी करनल-बनने के साथ करने लगे, क्योंकि हमें बताया गया कि मनदीय जनतन्त्र का आधार वार्तालाप होता है, और पार्टियों के द्वारा वार्तालाप निश्चित उद्देश्यों और भावा को लेकर विविधपूर्वक हो सकता है, परन्तु इन प्रकार के वार्तालाप में जो एक विषय भरता रहता है, उस ओर से हमने अपनी आँख मीच ली। व्यक्ति-विशेष अपना मन्तव्य उसके आन्तरिक मूल्य के आधार पर ही स्वीकृत कर सकता है, पर पार्टी-विशेष उसके पक्ष में केवल बहु-मूल्यक हाथ उठाकर जनता पर उसे ठँस देता है। जनतन्त्र की विशेषता यही है कि एक दूसरे के विचार को निष्पक्ष भाव से सुने और जाने और जो जितना मूल्यवान हो, उसे उनका स्वीकार करे। यह

बात पार्टी के आधार पर चलनेवाली व्यवस्था में अभी तक तो मिद्ध होती नहीं दिखाई दी है—भविष्य की भविष्य जाने। जो बात एम० एन० राय ने सन् १९४२ में कही है, वही आर्यावर्त के ऋषियों और मुनियों ने उस समय कही थी, जब पश्चिम, जिस की नकल करना ही आजकल श्रेयस्कर हो गया है, असम्य और असांस्कृत्य जीवन को पार कर रहा था। गांधी भी इसी बात को सन् १९०८ में 'हिन्द-स्वराज्य' में व्यक्त कर चुके थे। यदि यहाँ पर यह भी कह दिया जाय कि स्वयं इस लेखक को सन् १९१७-१८ में, जब वह कॉलेज में इतिहास के विद्यार्थी के नाते इस पार्टी-पद्धति की प्रशंसा के विषय में सुना या पढ़ा करता था, तब उस के प्रति न केवल आश्चर्य-सा होता था, बल्कि घृणा भी आती थी। यह आश्चर्य और घृणा कुछ इसलिये नहीं उठती थी कि वह उस समय प्रबुद्ध तर्कशील या विशेष अव्ययनशील था, बल्कि इसलिये कि वह स्वभाव और संस्कृतिवश दलों के आधार पर जनहित की आकांक्षा करने वाली बात को अमम्भव ही समझता था।

जब वर्तमान राजकीय जनतन्त्र का नक्शा खिंच गया, तब वैसा ही नक्शा वर्तमान समाज की अन्य व्यवस्थाओं का समझना चाहिये, क्योंकि राज्य व्यवस्था अन्य व्यवस्थाओं की प्रतिच्छाया ही हुआ करती है, जैसा कि हम पिछले पृष्ठों पर भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से भिन्न-भिन्न स्थानों पर यथावकाश, यथाविविध कह चुके हैं। उन्ही बातों का पुनः उल्लेख करना निरर्थक है। केवल प्रसंगानुसार जो उन के सम्बन्ध में आवश्यक है, उसी पर अब दृष्टिपात किया जायगा।

निकटस्थ भविष्य का धुंधलापन—

(१) साम्य-योग की दृष्टि से (अध्यात्महीनता)—राज्य के दो अंग होते हैं—व्यवस्थापक (Legislative) और विधायक (Executive)। एक का सम्बन्ध वाणी और वार्तालाप से रहता है, और दूसरे का कार्य या व्यवहार से। दोनों दृष्टियों से राज्य ध्येय का साधनमात्र है। ध्येय है जनतात्रिक जीवन का असली या व्यावहारिक रूप। यह व्यावहारिक रूप तभी कहा जा सकता है, जब कमाने-भोगने, अर्थात् आर्थिक क्षेत्र में, खाने-पीने, उठने-बैठने, अर्थात् सामाजिक क्षेत्र में, सोचने-विचारने, बोलने-चालने, अर्थात् मानसिक क्षेत्र में, एवं श्रद्धा वा भावनाओं, अर्थात् धार्मिक क्षेत्र में हर एक मनुष्य वर्गभेद को या जाति-भेद को त्यागकर अथवा एकत्मीयता को लक्ष्य करके नियंत्रित विधि से जीवन-चर्या को अपनाये। हमने जो कुछ वर्तमान राजकीय जनतात्रिक वार्ताओं और व्यवहारों के विषय में ऊपर कहा है, उस दृष्टि से पाठकों को यह सहज ही समझ में आ गया होगा कि यदि उपरोक्त गति ही चलती रही, तो यथार्थ जनतात्रिक जीवनचर्या का भविष्य

अधिकारमय है, और यदि अधिकारमय नहीं, तो कम-से-कम धुंधला अवश्य प्रतीत हो रहा है, परन्तु पूर्वोक्त प्रकार की दिनचर्या लाने के लिये केवल राज्य को ही साधन नहीं मान बैठना चाहिये। मूल साधन तो है जनता का निजी सामर्थ्य है। जनता ही अपने इस सामर्थ्य को उपरोक्त चारों क्षेत्रों में यथाविधि व्यक्त कर सकती है, परन्तु जब हम यह देखते हैं कि एक ओर तो जनता अपने इस सामर्थ्य को व्यक्त करने में पिछड़ी हुई है, और दूसरी ओर समाज-मशौक़ एवं जननायक (demagogues) अपने-अपने आदर्शों (ideologies) और मार्गों की तमबीरो को दिखा कर उसे दुविधा में डाले हुए है, तब हमें उक्त जनतानिक दिनचर्या का निकटतर भविष्य और भी अधिक मलिन दिखाई देने लगता है। जनता को भ्रम में डाल कर उसकी शक्ति को विभक्त करनेवाली एक और खतरनाक चीज है। वह यह है कि जब कोई महान् आत्मा किसी मत की प्रतिष्ठा करके मृत्यु के गाल में समा जानी है तब देखिये उस मत के उत्तराधिकारी बनने का दावा करनेवाले कितने पन्थ उसके इर्द-गिद चील-से मढ़राने लगते हैं। कटु भाषा के लिये क्षमा करें, तो उन में से कई एक वर्णसकर (bastards) अथवा कुकरमुत्ता (mushrooms) सज़ा से सम्बोधित किये जाते हैं, और यह उचित ही है। मार्जित भाषा में उन्हें प्रतिक्रियावादी (reactionaries) अथवा अडगानीति वाले (obstructionists) कहना उपयुक्त है, जैसा माक्स कहा करते थे। माक्स को क्या मालूम था कि उन के पश्चात् उन के मत के अनुयायी भी सैंकड़ों नाम और भेषभूषा धारी उठ खड़े होंगे, जैसा कि-जेम्स बर्नहम ने कहा है—“The Marxist movement is subdivided into many groups countless additional parties, groups and sects each claiming descent in its own way from Marx”

अर्थात् “मार्क्सवाद की प्रगति अनेक दलों में विभक्त हो गई है।

अनगिनत पार्टियाँ, दल और वर्ग, सब अपना उद्भव मार्क्स से बताते हुए एकत्र हो गये हैं।” उधर मार्क्सवाद का यह हाल है, तो इधर गांधीवाद के भी उसी प्रकार के कच्चे-कच्चे उत्पन्न होना शुरू हो गये हैं। इस तरह जब हम जनता को खींचातानी में फँसकर लडखड़ाती हुई देखते हैं, तब हमें और भी अधिक जोर देकर कहने का अवकाश मिलता है कि निकटतर भविष्य विशेष आशाजनक नहीं।

अब यदि मूल मार्क्सवाद और मूल गांधीवाद पर ही विचार किया जाय, तो भी हमें निकट भविष्य कुछ उज्ज्वल-सा नहीं दिखाई देता। एक ओर मार्क्स का साम्यवाद है, जिस में काचनयुक्त बाह्य जीवन मन को मोहित करता है, और दूसरी

और गांधी का जनतांत्रिक सर्वोदय है, जिसे विनोबा भावे ने साम्ययोग कहा है, जो काचनमुक्त श्रमिक तप की ओर इगारा करके बुलाता है। "तप अर्थात् आन्तरिक शक्ति की बात सुनने में भले ही प्रिय लगे, पर जब उसे अमल में लाने बैठते हैं, तब अप्रिय लगने लगती है और मन बाह्य चमचमाहट की ओर खींच ले जाता है। हिन्दुस्थान की सरकार और जनता के वर्तमान कार्यों में इसी प्रकार का दृश्य दिखाई दे रहा है, यहाँ तक कि श्री जे० सी० कुमारप्पा जैसे गांधीजी के तपे-तपाये परम भक्तों में भी स्टालिन के रूस और माओ से तुंग के चीन की ओर झुकाव हो चला है। श्री कुमारप्पा ने अपने एक वक्तव्य में यह कहा कि "हिन्दुस्थान को चाहिये कि वह आर्थिक समता, आत्म-पर्याप्ति (self-sufficiency), और स्वदेशी-खरीद के विषय में रूस और चीन का अनुकरण करे। यदि उसने ऐसा न किया और भूल की, तो उस का भविष्य अकारण है।" हमें जहाँ तक स्मरण है श्री कि० घ० मश्रवाला ने इस बात से अपनी असहमति प्रकट की थी। उन का कहना था, और यदि उन का कहना न पाया जाय, तो मेरा कहना है, कि गांधीमत में व्यय में अधिक महत्त्व साधना का है, इसलिये यदि रूस और चीन ने हिंसात्मक तराकी से उन्नोक्त सिद्धियाँ प्राप्त कर ली हों, तो वे हिन्दुस्थान के लिये अनुकरणीय नहीं हो सकते। यदि इतिहास का आश्रय लेकर हम बोले, तो हमें भय है कि कहीं ऐसा न हो कि इस काचनयुग की भूल-भुलैया में पड़कर गांधी का साम्ययोग भी ईसामसीह की ईसाइयत और गौतमबुद्ध के बौद्धिक तत्त्वों की तरह काल के गाल में पड़ कर भुला दिया जाय। बहुत आगे क्या होगा, इसे अभी छोड़िये, क्यों कि प्रसंग निकटस्थ भविष्य का है, जो वर्तमान गति पर निर्भर है। वर्तमान में दो आदर्शों का द्वन्द्व युद्ध छिड़ा हुआ है। यह द्वन्द्व युद्ध आदर्शों (ideals) का है, या कि राज्य-शक्तियों (Power-Politics) का, इस के विषय में दो मत हैं। कुछ लोग उसे आदर्शों का युद्ध कहते हैं, जैसा कि श्री सी० पी० रामास्वामी अय्यर ने कहा है कि "वर्तमान लौकिक (Secular) संघर्ष की समता तो कौमी या राष्ट्रीय आकांक्षाओं के कारण किये गये पुराने युद्धों और उन अन्तर्निहित कारणों या प्रयोजनों (motives) से है, जिन के सबब पिछले दो विश्वव्यापी संग्राम क्षिब्ध थे। यदि अभाग्यवश तीसरा विश्वव्यापी युद्ध छिड़ा, तो उस में अणु और हाइड्रोजन बमों का व्यापक प्रयोग किया जाय या न किया जाय, परन्तु यह निस्सन्देह है कि इन से बहुत ही अधिक

११. दैनिक 'नवभारत' (जबलपुर) ता० १८-१-१९५२ में 'आचार्य विनोबा भावे के उद्गार' शीर्षक लेख से, पृ० २

१२ Reported in A B Patrika (All India) Dt 18-8-52, p 5

विन्फोटक ये (मार्क्सवादी और जनतांत्रिक) विचारवाराएँ हैं, वे एक दूसरे के प्रति युद्ध करेंगी, और उन के बीच कदाचित ही देने-लेने की बात उठ कर ममझौता हो सके।”¹¹

परन्तु दूसरे आलोचकों का मत है कि वर्तमान मधर्ष दरअसल आदर्श या विचारवाराओं का नहीं है। वह है राज्य-शक्तियों का, जैसा कि एडिनबरा विश्व-विद्यालय के प्रोफेसर मॉरविक ने सन् १९५१ के शुरु में ‘संयुक्त परित्राण’ (Collective Security) पर व्याख्यान देते समय सुझाया था, और जिसे अब बहुतेरे लोग भी जानने लग गये हैं। उक्त प्रोफेसर का कथन था कि “यदि रुम में जार की ही राज्य-पद्धति चली आई होती, तो भी यू० एस० ए० (अमेरिका) और यू० एम० एस० आर० (रुम) के बीच बहुत कुछ ऐसी ही स्थिति उत्पन्न होती, जैसी कि आज उपस्थित है, क्यों कि विशेष मूलतः राज्य-शक्तियों का है न कि आदर्शों का। यदि कोई कहे कि वर्तमान नकट की जड़ मार्क्स के आदेशों के कारण है, तो ऐसा कहना, पूर्णतः इतिहास सम्बन्धी अज्ञानता प्रकट करना है। जिस प्रकार मुझे यह विश्वास नहीं कि स्टालिन अपने निर्णयों पर पहुँचने के पहले ‘डॉसकेपिटल’ के उपयुक्त लेखों को देख लेता है, उसी प्रकार न मैं विश्वास करता हूँ कि अमेरिका के राजनीतिज्ञ ‘न्यूटेन्टामेन्ट’ (वाटविल) के वक्तव्यों को देख लेते ह। नार तो यह है कि मधर्ष दो साम्राज्य शक्तियों के बीच का है। सारा इतिहास हमें यह बताता है कि जहाँ तक राजनैतिक शक्तियों का बोलबाला रहता है, वहाँ तक हमें बड़ी-बड़ी शक्तियों के बीच मधर्ष होता हुआ मिलता है, चाहे ये शक्तियाँ साम्राज्यवादियों या जनतांत्रिकों की हों अथवा पूँजीपतियों या साम्यवादियों की।” कोरिया की स्थिति पर आलोचना करते हुए प्रो० मॉरविक ने बताया कि “एक ओर तो जनतंत्र की टूटा फलाने वाले अमेरिकियों का ‘संयुक्त परित्राण’ वाला सिद्धान्त पोष और भ्रमोत्पादक है, और दूसरी ओर मार्क्स और एंगिल्स का राज्यगोपण वाला सिद्धान्त हान्यकारक है, क्यों कि जीर्णता आने के बजाय राज्य अधिक आतंककारी और व्यक्तियों का स्वतन्त्रताहारी होता जा रहा है।” मॉरविक के नब्बों में यह एक प्रकार का हरामजादा समाजवाद है— वह समाजवाद, जिस की समता अधिकारपूर्ण अधीनता में होती है” (a sort of bastard socialism an identification of socialism with authoritarian control)।”¹² मॉरविक के उपरोक्त कथन में यह स्पष्ट हो जाना है कि आदर्शों

१३ A. B. Patrika (Alld) 4-2-1951 (article headed “Titanic Struggle of Conflicting Ideologies”)

१४ A. B. Patrika (Alld) 6-6-51 (Communism vs Capitalism)

के बहाने न केवल राष्ट्र-विशेष के अन्दर, स्वदेश-वासियों के बीच, वरन् दुनिया के अन्दर राज्यों के बीच भी राजनीतिक शक्ति-प्राप्ति के लिये ही एक दूसरे के प्रति उजाड़-मछाड़ चलग्नी रहती है, जिस में बेचारा जनतन्त्र चक्की के दो पत्थरों के बीच पिसता रहता है।

यह हुई वर्तमान समाज की द्वन्द्वात्मक सघर्षमयी स्थिति, जो अनिश्चितता के बादलों में ढँकी हुई दिखाई दे रही है। अब जब हम भूतकाल के इतिहास पर नजर डालते हैं और देखते हैं कि अच्छे से-अच्छे निद्धान्त या आदर्श जाये, कुछ दिन ठहरे, और कालान्तर से विस्मृति-भँवर में डूब गये अथवा व्यवहार-चक्र में चक्काचूर हो गये, तब हमारे इन ऐतिहासिक चक्षुओं का आधुनिक समाज की यह सघर्ष-मयी अनिश्चित गति और भी अधिक निराशाजनक प्रतीत होने लगती है, यहाँ तक कि हमारा मन शिथिल हो जाता और हाथ-पैर ठंडे पड़ जाते हैं। समाज का भविष्य हमलिये उज्ज्वल नहीं दिखाई पड़ता, कि मनुष्य मानवी तरीकों को भुला कर जंगली तरीकों को अपनाता रहा है, और आज भी अत्यन्त वयस्क के बाद उन से चूखता नहीं, वरन् यह कहना चाहिये कि वर्तमान समाज-सम्बन्धों की घनिष्ठता और जटिलता नये-नये तरीकों को मिला कर मानवता को और भी अधिक निम्नस्तर पर ले जा रहा है। हमारे कहने का यह तात्पर्य नहीं कि मनुष्य की जानकारी पहले से कम हो रही है। लौकिक जानकारी को यदि ज्ञान कहा जाय, तो हम इस बात को स्वीकार कर लेते हैं कि मनुष्य का ज्ञान उन्नतावस्था को पहुँचा हुआ है। परन्तु, यह भी कहने में सन्देह नहीं कि लौकिक ज्ञान का अधिक्य ही मानवता को निम्नकोटि पर ले जाने के लिये उत्तरदायी है। लौकिक ज्ञान के साथ नैतिक ज्ञान तो हो जाता है, पर धर्म-ज्ञान अर्थात् आत्म ज्ञान का आ जाना निश्चित नहीं रहता। व्यावहारिक-पारलौकिक ज्ञानी विनोबाजी ने अपने भूदान-यज्ञ की यात्रा के समय बहुराज्य मुकाम पर इस सम्बन्ध में वक्तव्य दिया था। उस का जल्दी में पढ़ने से पतीत तो यह होता है कि उन का विचार हमारे उक्त विचारों से जोड़ नहीं खाता, परन्तु दरअसल बात ऐसी नहीं है। उनका कथन था कि "जो यह मानते हैं कि कदीम जमाने में मानव समाज में जो ज्ञान था, वह आज की अपेक्षा श्रेष्ठ था, वे गलतों पर हैं। सामुदायिक दृष्टि में उस समय के समाज से आज के समाज के पास ज्ञान अधिक है और उस समय के ऋषि की अपेक्षा आज का ऋषि भी अधिक ज्ञानी है। आज के ऋषियों के सामने मारे विश्व की समस्याएँ हैं। वे भीमत् हैं। आज के ऋषि के सामने जो प्रत्यक्ष समस्याएँ थी, वे भीमत् थीं। आज के ऋषि के सामने वे व्यापक हैं। आज हमारे नीति-विषयक विचार आगे बढ़े हुए हैं। और जैसे समाज आगे जायगा, नीति-शास्त्र और भी प्रगति करता

रहेगा।^{१५} इस के आगे विनोबाजी के वाक्यों में यह ध्वनि निकलती है कि लौकिक और नैतिक ज्ञान धर्म या आध्यात्मिक ज्ञान से भिन्न है, हालाँकि वे एक दूसरे के पूरक हैं, न कि विरोधी। इसीलिये उन्होंने कहा है कि “जो लोग यह समझते हैं कि विज्ञान और धर्म में विरोध है, वे गलती करते हैं। विज्ञान में धर्म को कोई हानि नहीं पहुँचती है। एक ओर आध्यात्मिक विचार, दूसरी ओर से सृष्टि-विज्ञान, दोनों मानव जीवन पर प्रकाश डालते हैं। आध्यात्मिक विचार में अन्तर का प्रकाश बढ़ता है। सृष्टि-विज्ञान से बाहर का प्रकाश बढ़ता है। दोनों प्रकाश परस्पर विरुद्ध नहीं, बल्कि पूरक हैं। जिस क्षेत्र में विज्ञान नहीं प्रवेश कर सकता, वहाँ आध्यात्मिक ज्ञान प्रवेश करता है, और जहाँ आध्यात्मिक ज्ञान प्रवेश नहीं करता, वहाँ विज्ञान प्रवेश करता है, जैसे—पक्षी दो पक्षों से उड़ता है, जैसे मानव का धर्म-रूपी कर्तव्य भी दो पक्षों पर निर्भर रहता है।^{१६} हमारे कहन का भी यही मतलब था कि आधुनिक काल में लौकिकता और नैतिकता की लोग बहुत बातें करते हैं, परन्तु अध्यात्म रूपी दूसरे पक्ष की बात तो अनावश्यक कहकर टाल देते हैं, जिसमें मानव-कर्तव्य रूपी पक्षी यथाविविध उड़ने में असमर्थ हो रहा है। इसलिये हमारा भी विनोबा जी के साथ ही-साथ यह कहना है कि जो नास्तिकता, सशय और श्रद्धा सम्बन्धी “ममले मानव के सामने पहले थे, उनसे कठिन, सूक्ष्म और व्यापक ममले आज उसके सामने उपस्थित हैं। उनके लिये नये उपाय सोचने की आज जरूरत नहीं। इसलिये आज जो विज्ञान और समाज-शास्त्र आगे बढ़ा है, उसकी महायत्ना से हमें नये हल ढूँढने चाहिये।^{१७} परन्तु इस का अर्थ यह नहीं कि निरा विज्ञान और समाज-शास्त्र ही सर्वस्व समझा जाय। यदि समाज ने अध्यात्म को भुला दिया—जैसा कि वर्तमान लक्ष्मणों से प्रतीत हो रहा है—तो निश्चय जानिये कि वह एक पक्ष के पक्षी के समान ऊपर को उड़ान न भर सकेगा, और इसलिये उस का भविष्य अधकारमय ही रहेगा।

(11) साम्यवाद की दृष्टि से (नवीन वर्ग की उत्पत्ति)—यदि कोई यह कहे कि हमें समाज के भविष्य का अनुसन्धान उस आदर्श के आधार पर नहीं करना चाहिये, जिसमें अध्यात्म की प्रधानता हो, और जिसे साम्य-योग कहते हैं, बल्कि उस आदर्श के आधार पर करना चाहिये, जिस में भौतिक समता की प्रधानता हो, और जिसे

१५ ‘नव भारत’ (जबलपुर), ५-३-५३ (‘मानव को मानवीय, तरीकों की जरूरत है, न कि पाशयिक शौर्यक लेख)

१६ देखो फु० नो० न० १५ (निम्नांकित रेखाएँ मेरी हैं)

१७ देखो फु० नो० न० १५.

साम्यवाद कहते हैं, तो हम उससे सहमत नहीं हैं, जैसा कि गत अत्र्यायो में तत्सम्बन्धी लेखों से पाठकों को विदित हो गया होगा। तथापि, अब हम भौतिक दृष्टि में ही यह जानने की चेष्टा करेंगे कि समाज किस ओर जा रहा है और उसका भविष्य क्या होनेवाला है। पहले हम निकट भविष्य पर ही प्रकाश डालेंगे क्योंकि एक तो सुदूर भविष्य का जानना ही कठिन है और दूसरे यदि उसे जानने की कुछ कोशिश की भी जाय, तो वह तभी हो सकती है, जब हम पहले निकट भविष्य को जान लें।

साम्यवाद क्या चाहता है? यही न कि मानव समाज में वर्गीकरण (भेद भाव) उठ जाय। इतिहास से विदित होता है कि यह वर्गीकरण समाज के उद्भव काल से किसी-न-किसी रूप में प्रकट होता रहा है। किसी युग में कुलों या वंशों के आधार पर जाति-वर्ग या रंग-वर्ग, किसी में धर्मों के आधार पर धर्म-वर्ग या साम्प्रदायिक वर्ग, किसी में देशों अथवा भूमि-खण्डों के आधार पर स्वदेश-वर्ग या राष्ट्र-वर्ग, और किसी में सम्पत्ति के आधार पर अमीर-गरीब वर्ग रहे आये हैं, जिनका सम्मिश्रण आज भी समाज में यत्र-तत्र कुछ हेर-फेर से दिखाई दे रहा है।

सम्पत्ति के आधार पर अमीर-वर्ग और गरीब वर्ग के स्वरूपों में भी उत्पादन पद्धतियों के अनुकूल युग-युग में भिन्नता रही है, यह पूर्व पृष्ठों से मालूम हो गया होगा। मार्क्सवाद ने जब कदम उठाया, तब जो पद्धति चल रही थी, वह पूँजीपति-पद्धति के नाम से विख्यात थी और उस से उत्पन्न वर्गों के नाम हुए, पूँजीपति-वर्ग तथा श्रमिक-वर्ग। इन्हीं दोनों वर्गों को साम्यवाद एक करना चाहता है, और ऐसा करने के लिये यह आवश्यक है कि पूँजी-वर्ग नीचे को खिम्काया जाय और श्रमिक-वर्ग ऊपर को उठाया जाय, यह भी हम देख चुके हैं, पर हमें अब देखना है कि यह काम बराबर ध्येय की ओर बढ़ रहा है या कि कोई दूसरे वर्ग ही उन के स्थान में अपना घर बना रहे है।

पूँजीपति-पद्धति क्यों बुरी है? इसलिये कि पूँजीपति बुरा है। और पूँजीपति क्यों बुरा है? इसलिये कि वह निज सम्पत्ति (Private property) और व्यक्तिगत स्वातन्त्र्य (Freedom of individuality) की आड़ में अर्थोत्पादन को अपने अधीन किये रहता है। मार्क्सवाद ने यह मिथ किया है कि जिस युग में जैसी अर्थोत्पत्ति की प्रथा समाज में रहती है, उसी के अनुसार सामाजिक सम्बन्ध बना-मिट कर रहे हैं। वही समाज की विचार-प्रणाली अथवा नीति का निर्धारण करती है। ऐसा क्यों होता है? इसलिये कि जिसके हाथ में उत्पादन रहता है, वही समाज में वितरण (distribution) की कुंजी धारण करनेवाला होता है। जो वर्ग समाज के उत्पादन और वितरण दोनों को अपनी वगड में दबाकर बैठा हो उसी के हाथ में समाज की नज़र रहती है। उत्पादन करना तो कोई बुरा काम

नहीं है, वह तो आवश्यक ही है। अगर वह न हो, तो समाज ही कैसे चले, यह आप अवश्य कहेंगे। निस्सन्देह उत्पादन ही समाज का आधार है। उचित उत्पादन ही समाज व्यवस्थाओं को समुचित रूप में कायम रख सकता है, परन्तु उत्पादन क्रिया में, हम जानते हैं, श्रम और पूँजी की आवश्यकता होती है, इसलिये उचित उत्पादन-पद्धति वह है, जिस में श्रमिक जो कुछ पैदा करे, उस का भोक्ता भी अपनी आवश्यकतानुसार वही हो, परन्तु पूँजीपति-पद्धति में यह बात नहीं रही। उस में श्रम और पूँजी दोनों एक के हाथ में न रह सके—पूँजी तो, एक वर्ग के हाथ में सिमटती गई और श्रम दूसरे वर्ग से विपक्ता गया। पूँजी और श्रम का इन दो वर्गों में विभक्त हो जाना ही अनर्थ का मूल हो गया। इससे श्रमिकों का शोषण, अतिरिक्त मूल्य (Surplus value) का हड़पना आदि जो दुष्परिणाम हुए हैं, उन के विषय में हम जान ही चुके हैं, इसलिये अब हम यह कह सकते हैं कि इस पूँजीपति-पद्धति में जो मूल दुर्गुण हैं, वह यह है कि एक मनुष्य सम्पत्ति का मालिक होकर उसके बल पर अन्य लोगों के श्रम को खरीद लेता है और खुद बिना श्रम किये हुए दूसरे के श्रम का लाभ उठा कर भोग-विलास करता है, जब कि श्रमिक बेकारी और भयमरेपन में पिसता जाता है। इसलिये, साम्यवाद चाहता है कि पूँजीपति के नीचे खिसकाने के क्रम में मूलतः यह बात नहीं होनी चाहिये कि उससे सम्पत्ति का स्वामित्व छीन लिया जाय। जहाँ सम्पत्ति पर स्वामित्व न रहा, वहाँ न वह श्रम को खरीद सकेगा, न श्रमिक का शोषण कर सकेगा और न उत्पादन-पद्धति पर ही उस का कोई बल चल सकेगा और न वितरण ही पर।

सम्पत्ति में यह स्वामित्व किस प्रकार निकाला जाय? इस की केवल दो विधियाँ हो सकती हैं। एक तो यह कि सब की सम्पत्ति जबरन छीन ली जाय, और दूसरी यह कि ऐसा क्रम जारी किया जाय कि जिस से जबरन न मालूम हो और स्वामित्व घटता जाय। सामाजिक प्रथाओं का परिवर्तन करने के लिये बहुधा यह दूसरी विधि ही उपयुक्त होती है, क्योंकि पहली विधि में रक्त-प्रवाहक क्रान्तियों का होना और अराजकता फैलना अनिवार्य-सा रहता है। जिन्होंने गत सौ वर्ष की ऐतिहासिक आर्थिक गति का अध्ययन विचारपूर्वक किया हो, उन्हें यह भी प्रतीति ही समझ में आ जायेगा कि समाज में उपरोक्त दूसरी विधि का क्रम पूँजीपतित्व के समाप्त कर देने के लिये चल रहा है और यह क्रम पूँजीपति-वर्ग के स्थान पर एक दूसरे वर्ग को जन्म देता जा रहा है। वह कौन-सा वर्ग है? इसी की अब समीक्षा की जाय। इसे हम दो विभागों में विभक्त करके बतायेंगे।

पहले राज्य-सत्ता को ही लीजिये। प्राचीन काल में, जिसे हम निरा गाथाकाल कहकर उड़ा देते हैं, राजा एक जनसेवक आदर्श पुरुष रहता था। उसे काल्पनिक

काल समझ कर छोड़ दीजिये, और उस ऐतिहासिक मध्य-काल तथा आधुनिक काल, पर आ जाइये, जब राजा सारी राज्य-सम्पत्ति का अवाध्य स्वामी (absolute owner) कहलाता था। इंग्लैंड के आठवें हेनरी, फ्रान्स के चौदहवें लुई, रूस के पीटर दी ग्रेट, अनेक दृष्टान्तों में से कुछ दृष्टान्त हैं, जिनका स्मरण कीजिये। इनके निरकुश अवाध्य स्वामित्व को मिटाने के लिये कहीं वैधानिक कार्य उठा, जैसे—इंग्लैंड में आठवें हेनरी के विरुद्ध, कहीं क्रांति उठी, जैसे—फ्रान्स में लुई के विरुद्ध। इत्यादि। इस तरह कहीं और कभी क्रांति ने, कहीं और कभी वैधानिक क्रिया ने, एव कहीं और कभी दोनों के मिश्रण ने अवाध्य स्वामित्व के अगो को जनता की दुहाई दे-देकर मिटाना शुरू किया। इस का परिणाम आज हम सब को यह दिखाई दे रहा है कि राजाशाही विश्व से उठ गई। आप कहेंगे, अभी राजा लोगों का स्वामित्व कहीं-कहीं पर कायम है, परन्तु यह कहना गलत है। एक तो कई देशों में राजा का नाम निगान ही मिट गया है और उन की कुल सत्ता रिपब्लिक आदि नाम की व्यवस्थाओं के हाथ में चली गई, जिन का कार्य-भार उस के प्रधान और मन्त्रि-मण्डल पर रहता है। दूसरे, जहाँ कहीं कोई राजा बच गये हैं, जैसे—इंग्लैंड में, वहाँ उन के स्वामित्व के समस्त अधिकार छिन चुके हैं—केवल मिट्टी-जैसा पुतला, बरायनाम राजा रह गया है, जो सिर्फ तनखा पाता है और मन्त्रि-मण्डल की हाँ में हाँ मिला देता है। मध्य-एशिया में भी जो कुछ राजा बचे आ रहे थे वे भी इसी तरह मिटे जा रहे हैं और उन का स्वामित्व मन्त्रि-मण्डल के हाथ में गिनकता जा रहा है। गरज यह है कि जहाँ कहीं राजा का नाम बच गया है, वहाँ भी वह राज्य-सम्पत्ति के स्वामित्व का भोक्ता नहीं रहा। स्वामित्व का आधार अधिकार (control) होता है, अर्थात् जब कोई अपनी सम्पत्ति पर इतना अधिकार रखता हो कि वह उसको चाहे जिस तरह से भोगे, और उस का प्रबन्ध चाहे जिस तरह से करे। इस तरह हम देखते हैं कि राज्य-सम्पत्ति का स्वामित्व राज्य-पति के हाथ से निकलकर मन्त्रि-मण्डल के हाथ में चला गया है। राजा पूँजी-पति वर्ग का एक अंग था। उसके स्थान में अब मन्त्रि-मण्डल स्वामित्व का भोक्ता हो गया है। चाहे राज्य-व्यवस्था जनतात्रिक रिपब्लिक नाम से चलती हो, या चाहे साम्राज्य या राजशाही नाम से, हर हालत में मन्त्रि-मण्डल वर्ग राज्य-सम्पत्ति का स्वामी इस दृष्टि से बन गया है कि उस के हाथ ही में अधिकार सिमट गया है, और जहाँ अधिकार है, वहाँ सम्पत्ति का प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष रूप से कब्जा (possession) भी रहता है। इस कब्जा और अधिकार के कारण ही वह जनता के दूसरे भाग की अपेक्षा सम्पत्ति के विशेष भाग का भोक्ता उसी तरह बन बैठा है जिस तरह एक पूँजीपति पर लाछन लगाया जाता है। जरा खयाल कीजिये, एक ओर, राज्य-सम्पत्ति पर भार रूप उस के वेतन पर, भत्ते पर, अर्दली और नौकरों पर, निवासस्थान पर, आवागमन

के पावनो पर, और एक शब्द में, उनकी ज्ञान-शक्ति पर, और दूसरी ओर, ल्याल काजिये, उनके उन अधिकार पर, जिनके द्वारा नियमों की लम्बी-चौड़ी नियमावली का जाल बिछाकर वह कितनों को नीकरी पर लगाना और कितनों को निकालता है। गरज यह कि यह मन्त्रि-मण्डल वह वर्ग है, जो दूसरों के श्रम को अपनी शक्तों के मुताबिक ज़रोदता है और उनके द्वारा एकत्र और व्यवस्थित की हुई राज्य-सम्पत्ति के विशेष भाग का बूढ़ मोक्षता वनता है। यदि मन्त्रि-मण्डल यह कह कर अपनी रक्षा करे कि मैं जनता का विश्वकर्माय प्रतिनिधि हूँ, मैं विशेष श्रम करता हूँ, मेरा माननिक श्रम और त्याग विशिष्ट रूप का है, तो संक्षेप में यही कहा जाता है कि पूँजीपति-वर्ग भी—नहीं, नहीं, जैतान भी—इससे अधिक ज़ोरदार तर्क और धर्मोक्तियाँ अपने पक्ष-समर्थन के हेतु पेन कर दिया करता है।

अब यदि एक कदम और आगे बढ़ा जाय तो हम यह देखने हैं कि मन्त्रि-मण्डल का निर्माता प्रधान मंत्री होता है, इसलिये प्रधान मंत्री ही सर्वोच्च होता है। इस में यह निश्चय होता है कि यद्यपि राज्य-सम्पत्ति के स्वामित्व का आरोप कहीं तो निष्प्राण-प्राय वराजनाम राजा पर किया जाता है कहीं जनता पर और कहीं रिपब्लिक के प्रधान पर, तथापि यद्यपि अधिकार प्रधान मंत्री के हाथ ही में रहता है। अब, प्रधान मंत्री ही राज्य-सम्पत्ति का प्रचार्य स्वामी हुआ। एक देश का प्रधान मंत्री दूसरे देश के प्रधान मंत्री पर छाँटाकश करने में मलग्न दिवाड़े देता है, और अपने अपने दावों को टाँकने के लिये एक दूसरे का ताना-शाह, जनतन्त्र-विरोधी आदि कहता रहता है।

इसी तरह अब हम नमाज की आर्थिक शक्ति-विविध की ओर झुक कर देखते हैं, तब वहाँ भी यही दिखाई देता है कि साम्प्रतिक कब्ज़ा और अधिकार यद्यपि मालिकों के हाथ में निकल कर प्रबन्धकों के हाथ में आ गया है और जो कुछ शेष रह गया है, वह भी आता जा रहा है। लेकिन इन प्रबन्धों के नाम और कार्य अलग-अलग रहते हैं, परन्तु उन सब को एक ही वर्ग के चट्टे-चट्टे समझना चाहिये। प्रबन्ध की दृष्टि में उसे हम प्रबन्धकारी वर्ग कह सकते हैं। जिस प्रकार पूँजीपति-वर्ग के लोग भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में भिन्न-भिन्न विधियों में कार्य करते हुए भिन्न-भिन्न नाम धारण करते हैं—जमींदार या भूमिपति, साहूकार या मूँदखो, उद्योगपति, व्यवसायपति इत्यादि—पूँजीपति-पद्धति के निर्माता और पोषक होते हैं, उसी प्रकार यह प्रबन्धकर्ताओं का वर्ग बीरे-बीरे विविध प्रकार से साम्प्रतिक स्वामित्व को पूँजीपति वर्ग के हाथ से लीवता जा रहा है, जिनसे नमाज में एक नवीन प्रबन्ध-पद्धति उत्पन्न हो रही है। यद्यपि इस पद्धति के उद्भव के चिन्ह अभी समय में दिखाई देना प्रारम्भ हो गये थे। जब ने पूँजीपतियों ने अपने उद्योग-व्यवसाय आदि को बड़े पैमाने पर करना शुरू कर

दिया था, तथापि प्रथम विश्व-युद्ध-काल को उस का प्रारम्भ काल स्थिर कर लेना अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है, जैसा कि जेम्स बर्नहम ने लिखा है कि "आर्थिक गति पर जो पूँजीपतित्व अधिकार था, उस का परिवर्तनिक बिन्दु (turning point) प्रथम विश्व-युद्ध के समय में आ पहुँचा था। यही कारण है कि मैंने सन् १९१४ को चुना है कि वहाँ से पूँजीपति-समाज के स्थान पर प्रबन्धक समाज का आना प्रारम्भ हुआ।" यो तो उन्नीसवीं शताब्दी के प्रायः मध्यकाल से ही बड़ी-बड़ी तनस्वाह-भत्ता पाने वाले कार्य-निर्वाहक (executives), यंत्र कला विशारद (engineers), अनुशासक (directors), प्रबन्धक (managers) इत्यादि दिखाई देने लगे थे, जिन का एक ऐसा नया मध्यवर्ग बन रहा था कि वह न तो मजदूर-वर्ग ही कहा जा सकता था और न पूँजीपति-वर्ग ही। परन्तु, प्रथम विश्व-युद्ध के पश्चात्, विशेष करके द्वितीय विश्वयुद्ध के प्रारम्भ काल सन् १९३९ से, तो उस की इस तरह बाढ़ आई कि कोई भी साधारण दृष्टा उसे देख सकता है। इस वर्ग में उन सब लोगों की गणना हो जाती है, जिन के हाथ में उन की विशिष्ट शिक्षा और कार्य-नैपुण्य के कारण समाज की विभिन्न व्यवस्थाओं का वैज्ञानिक और वैशेषिक (technical) संचालन सौंपा हुआ है, और जो अपने-अपने क्षेत्रों में कार्य करते हुए सामाजिक उत्पादनगति के संयोजक हैं। इस तरह बैंक सस्थाएँ, वैज्ञानिक सस्थाएँ, बीमा कम्पनियाँ, सहकारी सस्थाएँ, इंजीनियरिंग इत्यादि विभागों का इस में समावेश हो जाता है। इन संचालकों और संयोजकों को नाम कुछ भी दिया जाय, पर यह बात स्पष्ट है कि यह वर्ग अपनी स्थिति बनाये रखने के लिये, एक ओर तो पूँजीपतियों से संघर्ष छेड़े हुए है, ताकि वे साम्प्रतिक स्वामित्व को पुनः प्राप्त न कर सकें, और दूसरी ओर श्रमिकों से मिठा हुआ है, ताकि वे उस के समानाधिकारी न हो बैठें। इसके अतिरिक्त इस वर्ग के अन्तर्गत भी होड़ा-होड़ में परस्पर संघर्ष हो रहा है, जैसा कि अभी हम राज्य के प्रधानों के बीच चलती हुई प्रतिस्पर्धा के विषय में कह आये हैं, और जैसा कि योग्य ही जीवित रहता है। (Survival of the fittest) इस उक्ति के अनुसार हुआ करता है। बर्नहम ने इस संघर्ष का वर्णन किया है। यदि इसी को हम मार्क्स के द्विधा संघर्ष के रूप में बताना चाहे, तो हमें उन सब लोगों को प्रतिक्रियावादी पक्ष में लेना होगा, जो इस नवीन मध्य वर्ग के अस्तित्व को मिटाने की फिकर में हैं। ऐसा करते समय इस वर्ग के वे लोग भी प्रतिक्रियावादी कहे जायेंगे जो ज्ञान में या अनज्ञान में, प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष, उन कार्यों को करते हैं, जिन से उसके जीवन और पोषण पर आघात पहुँचता है। इस तरह एक दल

हो जाता है प्रबन्धकारी समाज (managerial society) का, जो दूसरा सम्मिश्रित दण्डा जाता है पंजीपति वर्ग, धर्मिता-वा एव अन्य प्रतिप्रियागदी लोगों का। एक दान ज्ञान देने योग्य यह कि निम्नो पद्धति ने निराम को मजदूरी के लिये व्यक्ति-विशेषों को तैयार किया। गुणों की भी न उच्च बैठना चाहिये। व्यक्ति-विशेष करने-मिटने, हास्य-जीतने है, परन्तु उन करने-मिटने, हास्य-जीतने की गति में विचार-राम एव राम-पारा का अनुमान में ही निर्माण करने चले जाते हैं। वर्तमान समाज में जो विचार भी राम-पारा का पाठनी जाती है वह है, यही प्रबन्धकारी समाज की। यह बात क्या है? वह यह है कि जो सम्पत्तिवान हैं, वह अपनी सम्पत्ति को शेयर (shares) में निवेश कर, महंगी सम्पत्तियों में लगाकर अपना अन्य और किसी प्रकार में निवेश (invest) करने पर बैठता है, और उम्मेदों का माता प्राप्त होता है जो ने माता-पिता है। उनको उन सम्पत्ति का प्रत्यक्ष उम्मेद हाथ में नहीं होता, और न वह उन ज्ञान को दानों की विशेष चिन्ता करता है कि उन का प्रत्यक्ष जीत कैसे कर रहा है। उन तब सामाजिक सम्पत्ति के दो प्रकार अलग, यानी आमद (income) जो अधिकार (Power or control) विभक्त हैं। गये हैं जो गये हैं। यह हम पहले कह चुके हैं कि जो सम्पत्ति का अधिकार होता है, उसे अपनी सम्पत्ति पर दो प्रकार के अधिकार रहते हैं एक यह कि वह चाहता है उत्पादन-पद्धति के अनुसार उसकी वृद्धि करे, और दूसरा यह कि वह उसका चाहता है प्रबन्ध कर उसे चाहता है जिस तरह सब करे। दूसरे शब्दों में, उसे उत्पादन और वितरण दाता पर अधिकार होता है, परन्तु वर्तमान उद्योगी दुर्दैव इस नवीन पद्धति में उसे केवल आमद देने का अधिकार रह गया है, उत्पादन करने पर नहीं। गज यह कि आज के समाज में सम्पत्ति के मालिक का हाथ केवल आमदनी-विषयक वितरण सम्बन्ध में रहा हुआ दिखाई दे रहा है, उत्पादन-सम्बन्ध में नहीं। अब यदि विचारपूर्वक देखा जाय, तो मात्र हमें होगा कि अधिकार के इन दो अंगों का विभक्त हो जाना केवल एक साम्यमयिक गति है, जैसा कि वनहम ने कहा है कि "ऐतिहासिक अनुभव हमें यह बताता है कि इन दो प्रकार के अधिकारों के पारस्परिक सम्बन्ध का (जो सम्पत्ति के दो आधारभूत स्वरूप हैं) विच्छेद लम्बे अरसे तक न टिक सकेगा। उत्पादन के माध्याम पर अधिकार होना निर्णयात्मक होता है, और जब वह संगठित हो जायगा तब वह अपने माध्यम-पक्षपात-पूर्ण वितरणाधिकार को भी ले निकलेगा, अर्थात् बिना किसी मन्देह के स्वामित्व नवीन अधिकारी वर्ग—नवीन प्रबल वर्ग—के हाथ में पहुँच जायेगा।" वनहम ने

अपना यह नया दृष्टिकोण सन् १९४० में अपनी पुस्तक मैनेजेरियल क्रान्ति (The Managerial Revolution) में व्यक्त किया था। उस समय जर्मनी में हिटलर, इटली में मुसोलनी और रूस में स्टालिन की शासनात्मक पद्धतियों को इस उठते हुए प्रबल वर्ग की ही अनेक रक्षियों में से कुछ रक्षियाँ समझना चाहिये। हिटलर और मुसोलनी भले ही क्षेत्र में न रहे हों, पर जिस प्रथा के वे दृष्टान्त थे, वह अभी कायम है और वृद्धि को प्राप्त होती जाती है। जनतांत्रिक देशों तक में जनतंत्र की चिल्लाहट के भीतर इधर तानाशाही छिपी दिख रही है, तो उधर इस नवीन प्रबल दल की जनतंत्र-नाशक भयंकर प्रगति जनतंत्र-विज्ञों के मन में खलवली मचा रही है। अभी हाल में हिन्दुस्थान की पार्लियामेंट के प्रवक्ता महोदय (Speaker) जी० ह्वी० मावलकर ने इस भयंकरता से बचने के लिये सभार को सचेत किया है। उन्होंने दी ईस्ट इण्डिया एसोसिएशन एन्ड दी ओवरसीज लीग (The East India Association and the Overseas League) की सम्मिलित सभा में व्याख्यान देते हुए बताया है कि "संचार के साधनों (means of communications) तथा वैज्ञानिक प्रगति के सबब बहुत अधिक सम्पर्क बढ़ जाने से अनेक प्रकार की ऐसी परिस्थितियाँ उत्पन्न हो गई हैं, जिन के कारण गवर्नमेंट के कृत्यों में और इसलिये उन की गतियों में भी महान् परिवर्तन हो गये हैं। इन पर दृष्टि रखते हुए, यह प्रतीत होता है कि न केवल ये कृत्य ही, वरन् नागरिक-जीवन के विविध रूप भी, जिन का सम्बन्ध गवर्नमेंट से रहता है, दिन-प्रति-दिन पारिभाषिक अथवा विशिष्ट (technical) होते जा रहे और विचक्षणों (experts) के हाथ के मामले बनते जा रहे हैं। यह कुछ हद तक भले ही अच्छा हो, परन्तु मुझे तो भय है कि जनसाधारण की गति पर गवर्नमेंट के द्वारा उत्तरोत्तर अधिकाधिक आतंक (Control) बढ़ता जा रहा है, और खुद गवर्नमेंटों का यह हाल है कि उन का मार्ग-निर्देशन तथा अभिसंधान विचक्षणों के हाथ में रहता है (Governments in turn are guided and directed by experts)। भावी-निर्माण के हेतु मनुष्य की अभिसंधाना (initiative) विलीन होती जा रही है और वह कदाचित् मशीन-जैसा प्राणी बनाया जा रहा है। अगर यह सचमुच हुआ, तो यह निश्चय जानिए कि जनतंत्र के उत्तरोत्तर ह्रास का भय उपस्थित हो गया है, क्योंकि शासन की मशीन उन थोड़े-से आदिमियों के हाथ में रह रही है, जो कहेंगे कि समाज के हर यूनिट (व्यक्तित्व) के भविष्य का निर्माण करना हमारा हक है।" यह कथन वर्णहम की उम बात की पुष्टि कर रहा है, जो उन्होंने यह कह कर दर्शाई है कि "पूँजीपति समाज में तो

पूँजीपति राज्य पर अप्रत्यक्ष रूप से अपना अधिकार इस तरह रखते हैं, कि जब कभी आवश्यकता होती है, तब खानगी (private) अर्थ-गति पर आविपत्य करके पूँजीदार-अर्थगति को कायम कर लेते हैं, परन्तु मैनेजरियल (प्रबन्धकारियों के) समाज में मैनेजर लोग ही राज्य बन जाते हैं। यह कहना शासक-वर्ग मैनेजरों का है, और यह कहना कि नौकरशाही अथवा जी-हुजुरी राज्य (state bureaucracy) है, दोनों प्रायः एक ही बात है। दोनों बहुत कुछ मिलजुल गये हैं (The two have, by and large, coalesced)।^{२१} यही बात इस साम्यवाद के शैशवकाल में, जो समाजवाद के नाम से विख्यात किया जा रहा है, देख रहे हैं। जीवन की हर व्यवस्था राज्य के हाथ में—हर व्यवस्था पर राज्य का कर्मचारी स्थित हो कर उस का कर्ता-धर्ता बना हुआ है।

मावलकर के उपरोक्त वक्तव्य में विचक्षणों के द्वारा जनतंत्र को खतरा बताया गया है। ये विचक्षण ही हैं, जिन्हें वर्नहम ने मैनेजर शब्द के द्वारा इंगित किया है। मावलकर ने केवल राजकीय क्षेत्र की गति पर अपनी दृष्टि सीमित रख कर उक्त खतरे का वर्णन किया है, और वर्नहम ने राजकीय तथा आर्थिक दोनों क्षेत्रों पर दृष्टि रख के व्यापक रूप से इस खतरे की ओर मकेत किया है। मावलकर ने, सम्भव है, प्रसंगवश केवल राजकीय जनतांत्रिक पद्धति को खतरे में कहा हो, परन्तु जैसा कि हम पहले कह आये हैं, जनतंत्र का अर्थ केवल राज्य-क्षेत्र में परिमित नहीं रहता, वरन् समाज की समस्त व्यवस्थाओं से सम्बन्धित रहता है, इसलिये जब यह कहा गया है कि जनतंत्र (Democracy) खतरे में है, तब यही समझना चाहिये कि ममस्त समाज की जनतांत्रिक व्यवस्था ह्याम की ओर बढ़ रही और खतरे में पड़ती जा रही है, परन्तु मजा यह कि हम समझ रहे हैं, हमारे कदम जनतंत्र की ओर ही बढ़ रहे हैं। मजदूर-वर्ग समझता है कि हम पूँजीपति-वर्ग से छुटकारा पाकर स्वतंत्र हो रहे हैं, पर वह यह नहीं जानता कि दूसरी ओर से उन की आँख बचाकर कोई एक दूसरा ही वर्ग उस के पैरों में वेडियाँ पहना रहा है। वह यह नहीं जानता कि उसे बड़े-बड़े शहरों में बड़े-बड़े कल-कारखानों आदि में दो-चार टकों के पीछे पराश्रित रहना सिखाया जा रहा है, और वह इन विचक्षणों या मैनेजरों के हाथ की कठपुतली बन रहा है। वह बेचारा क्या जाने कि जिस साम्यवादी दल (कम्युनिस्ट पार्टी) का निनाद सुन-सुन कर वह नाच-नाच उठता है, वही अपने कार्य-कर्त्ताओं के विषय में क्या कहता है। अभी अक्टूबर सन् १९५२ ही की बात है कि मास्को में १९वाँ सोवियट कम्युनिस्ट पार्टी कांग्रेस का अन्विेशन हुआ था। उसी के मिलसिले

मेयू० एस० एस० आर० (रूस) की आल-यूनियन कम्यूनिस्ट पार्टी की केन्द्र समिति के मंत्री, ख्रुश्चेव (Kruschev) ने जो मार्शल स्तालिन के हाथ के नीचे काम करता था, उक्त पार्टी के तीन मुख्य दुर्गुणों का उल्लेख कर यह माँग की थी कि वे तत्काल बन्द किये जायें। उन का तात्पर्य यह है कि पार्टी में असत्य और अनेक भ्रष्टियाँ घुस गई हैं और उन को खुलने नहीं दिया जाता, और कुछ नेता लोग यह आवाज लगा कर कि हर चीज कन्ट्रोल के अन्तर्गत है (everything under control) आलोचनाओं का खातमा कर देना चाहते हैं।^{१३} द्वितीय विश्व-युद्ध के समय से इस 'कन्ट्रोल' की ऐसी बला सारे विश्व में फैल गई है कि उसका पिंड छुटाये नहीं छूटता दिखाई देता। जनता स्वयं—कुछ खुशी से, कुछ नाखुशी से— इस कन्ट्रोल की रस्ती के द्वारा राज्य-स्तम्भ से जकड़ी रहना चाहती है। पद्धतियों की भूत-भुलैयाँ का खेल ऐसा ही हुआ करता है।

दूरस्थ भविष्य की उज्ज्वलता—

यह है निकटवर्ती भविष्य की तस्वीर। और आप यह जानते हैं कि वह अभी बन ही रही है। यदि वह कही पूरी बन पाई, तो फिर न जाने कितना काल लगेगा उसके मिटाने में। इतिहास तो हमें यही कह रहा है कि सामाजिक पद्धतियों को परिवर्तित करने में सैकड़ों और कभी सहस्रों वर्ष व्यतीत करने पड़ते हैं। अब यदि दूरस्थ भविष्य के विषय में पूछा जाय, तो यही उत्तर उचित प्रतीत होता है कि हमारी दृष्टि से बहुत दूर होने के कारण उसका जानना प्रायः असम्भव ही है। यदि निकटस्थ भविष्य के आधार पर अभिसंधान किया जाता है, तो वह अंधकारमय ही है। इसके सिवाजब तक दूर शब्द का परिमाण निश्चित न कर दिया जाय, तब तक दूरस्थ-भविष्य के विषय में कुछ भी कहना व्यर्थ होगा। पूर्वकाल में, इतिहास के आधार पर, यह अनुमान लगाना सम्भव हो सकता था कि अमुक सामाजिक क्रान्तिकारी व्यवस्था अमुक काल तक जीवित रहेगी, या कि उस का परिवर्तन अमुक काल के

२२ (1) The hushing up of mistakes and short-comings in the work of party organisations

(2) The frustration of criticism, specially from below the tendency of some party leaders to give the appearance of 'everything under control' and to boost up successes

(3) "Hushing up of truth from the party" (Moscow Radio News in A. B. Patrika (All) 15-10-52

वाद हो सकेगा। परन्तु आज यह अनुमान लगाना भी असम्भव है, क्योंकि आज का समाज-चक्र जिस तेजी से नवीन-नवीन विविध घटनाओं के साथ घूम रहा है, वैसा पहले कभी नहीं घूमा। फिर भी हमने उचित समझा है कि निकटस्थ भविष्य के बाद भविष्य को दो विभागों में 'विभक्त' कर दिया जाय। एक 'मध्यस्थ भविष्य', और दूसरा 'सुदूर भविष्य'।

(1) योगदृष्टि की आवश्यकता—जब हम देख चुके कि निकटस्थ भविष्य जनतंत्र की दृष्टि से अन्धकारमय है, तब यह कैसे माना जाय कि दूरस्थ भविष्य उज्ज्वल हो सकेगा। यह तभी सम्भव हो सकता है, जब दृष्टा योग-दृष्टि अथवा दिव्य चक्षुओं से इस तरह युक्त हो जाय कि उस की ज्योति वर्तमान और निकटस्थ भविष्य की अन्धकारमय घटनाओं को चीरती हुई इतनी अन्तर्मय तक पहुँच जाय कि समाज के आन्तरिक प्रवाहों को देख सके। हताश अर्जुन को कृष्ण ने इन्हीं दिव्य चक्षुओं से सत्सार-रहस्य को देखने के लिये कहा था। (दिव्य ददामिते चक्षु),^{११} क्योंकि जो दिव्य-चक्षु वाला होता है, अर्थात् जिस में अन्तर्दृष्टि रहती है, वह समयी मनुष्य अन्य साधारण जनो को दिखाई देने वाले अन्धकार में भी प्रकाश देखा करता है (या निशा सर्वभूताना तस्याजाग्रति सयमी)।^{१२} योग-दृष्टि की यही खूबी है। योगी कभी निराश नहीं होता। यदि उसे कभी हताशरूपी अन्धकार घेर लेता है, तो वह चन्द्रमा जैसे साधारण प्रकाश का आश्रय लेकर फिर से दिन-जैसी शुद्ध स्थिति की ओर लौट पड़ता है (तत्र चान्द्रमसम् ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते)^{१३} इसलिये मनुष्य को चाहिये कि वह हर समय अन्तर्दृष्टा होकर अन्धकारमय परिस्थितियों में भी उज्ज्वल प्रकाश को ढूँढे, जैसा कि कृष्ण ने अर्जुन से कहा था कि तू हर काल में योग-युक्त होकर रह (तस्मान् सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन)।^{१४}

यद्यपि हम योगी नहीं, और न हम में दिव्य-दृष्टि ही है, तथापि कुछ अधिक मानसिक स्थिरता और गहराई से विचार करने पर यह प्रकाश हो उठता है कि सधर्म में विनाशकारी क्रिया कितनी ही प्रबल क्यों न हो, अन्त में एक समय ऐसा अवश्य आता है, जब उससे कुछ-न-कुछ नवीन सत्य रूपी अमृत निकलकर ही रहता है। इस सधर्म का रहस्य समझाने के लिये ही आर्यश्रन्धों में समुद्र-मथन की गाथा को धर्म का रूप देकर यह बताया गया है कि मथन के परिणाम-स्वरूप अन्त में उस से अमृत

२३ गीता ११।८.

२४ " २।६९

२५ " ८।२५

२६ " ८।२७.

निकला जिसे देवो ने पान किया, और इसीलिये, हमारी समझ में, दवि-विलोडन के परिणाम को 'नवनीत' सजा दी गई है। यह 'नवनीत' शब्द 'नवनीति' जैसा ही है। इस नवनीति (नवीननीति) को प्रकट होने में समय चाहे जितना लग जाय, पर यथाविधि मथन अर्थात् आन्दोलन या सघर्ष चलते रहने पर वह विविध रूप-रूपा को पार करती हुई अन्त में प्रकट होकर ही रहती है, क्योंकि वह सत्य है। यदि यह न माना जाय, तो वह प्राकृतिक नियम, ऐतिहासिक सत्य और कल्याण-भावना के विरुद्ध होगा। जहाँ कल्याण-भावना होती है—चाहे आत्म-कल्याण की हो या जन-कल्याण की—वहाँ निराशा और निरुत्साह का होना पाप होता है। यदि पाप का अर्थ न जानने के कारण आप को उस शब्द से यह कह कर धृणा होती हो कि वह धर्म-कोश अथवा ईश्वर-भाव-वाची कोश का शब्द है, जिससे आप को चिढ़ है, तो आप 'पतन' ही कहिये, जिसका अर्थ होता है 'गिरना', या 'पातक' ही कहिये, जिसका अर्थ होता है 'गिराने वाला', अतः इसी कल्याण-भावना को लेकर, हम समाज की गतियों को देखेंगे और बतायेंगे कि समाज का दूरस्थ भविष्य किन कारणों से किस हद तक उज्ज्वल प्रतीत हो रहा है।

दर्शन दो प्रकार की वस्तुओं के हुआ करते हैं—एक बाह्य अथवा प्रकट पदार्थों का और दूसरा आन्तरिक अथवा गुप्त रहस्यात्मक तत्त्वों का। दोनों प्रकार के दृष्टांतों के तीन-तीन भेद होते हैं। एक वे, जो केवल निकटवर्ती वस्तु को देख सकने के कारण निकटदर्शी कहाते हैं। दूसरे वे, जो केवल दूरस्थ वस्तु को देख सकने के कारण दूरदर्शी कहलाते हैं। और तीसरे वे, जो निकटवर्ती और दूरवर्ती दोनों वास्तविकताओं को देख सकने के कारण उभयदर्शी या समदर्शी कहे जाते हैं। जो उभयदर्शी नहीं होते, उन में दृष्टि-दोष रहता है। जब हम बाह्य पदार्थों को देखना होता है, तब उपराक्त दृष्टिदोषों के निवारणार्थ हम चश्मा खरीदने की जरूरत पड़ती है, और जिस प्रकार का दृष्टि-दोष हमारे नेत्रों में पाया जाता है, उसी के उपयुक्त लेन्सवाला चश्मा हम मोल लेते हैं। जिन लोगों के नेत्रों में दोनों प्रकार के दृष्टिदोष होते हैं, उन्हें डबल लेन्स का चश्मा लगाना पड़ता है, ताकि वे निकट और दूर के पदार्थ देखकर समदर्शन का अनुभव कर सकें। इसी प्रकार जब हम समाज की आन्तरिक गतियों के प्रवाहों को देखने के लिये चल पड़े हैं, तो हमारे अन्तर्चक्षुओं पर भी ऐसा ही डबल लेन्सवाला अन्तर्चश्मा चाहिये, क्योंकि कि योग-दृष्टि प्राप्त न हो सकने के

२७. पाप = प + आप = पतन + प्राप्त, अर्थात् जो पतन को प्राप्त कराये वही पाप होता है।

कारण हम में दृष्टि-दोष रह गया है, जिस के फलस्वरूप हम समदर्शन करने से वंचित हो रहे हैं।

यह डबल लेन्सवाली काल्पनिक युक्ति सर्वनाधारण में प्रचलित निम्न दो हास्यमय उक्तियों पर घटित कीजिये। एक उक्ति है “नई आई पुगानी को दूर करो” और दूसरी है “नई छोड़ पुगानी को ग्रहण करो”। यही मानो आपके पास निकट-दर्शन और दूरदर्शन के दो प्रकार के नेत्र वेचने के लिये हैं। इन्हीं लेन्स स्पी उक्तियों को लेकर किन्हीं नमाज सेवकों के पास पहुँच जाइये और उनमें पूछिये कि आप को इन में से कौन-सी उक्ति प्रिय है। प्रश्न करते ही एक ओर तो मार्क्सवादी मज्जन, हमारी समझ में कह उठेंगे कि हम प्रातिगोत्र हैं, इसलिये हमें तो नई चाहिये, पुरानी से कोई प्रयोजन नहीं, और दूसरी ओर गांधीवादी महाशय सम्भवतः यह कहें कि हम मनातन सत्यवादी हैं, हमें तो पुरानी चाहिये, नई में क्या प्रयोजन। इन उत्तरों को सुन कर हमारी सलाह दोनों के लिये यह होगी कि वे दोनों उक्तिरूपी लेन्सों को अपने-अपने चश्मा पर चढाएँ, क्योंकि वे दोनों अपने-अपने स्थान के लिये आवश्यक हैं। उन दोनों के आश्रय में मयार्य-भविष्य-दर्शन का होना सम्भव होगा, अन्यथा वही एक बाजू दिखेगी, जिसके विषय में अभी विनोबाजी के कथन-द्वारा बताया गया था।

उपरोक्त कहावतों में दो शब्दों की प्रधानता है—‘नई’ और ‘पुरानी’। पुल्लिग भेद से वे ही ‘नया’ और ‘पुराना’ हो जाते हैं। ‘पुराना’ ‘पुराण’ का रूपांतर अथवा अपभ्रंश है। आर्य-वर्म-ग्रन्थों में ‘पुराण’ अनादि-अनन्त-सनातन-शाश्वत शक्ति का द्योतक कहा गया है, जैसे ‘अजोनित्य शाश्वतोऽयं पुराणो’।^{१८} इसलिये उनके अनुसार ‘पुराण’ का अर्थ निकला ‘प्राचीनतम शक्ति’। अब यदि ‘पुराण’ शब्द का प्रथक्करण किया जाय, तो वह दो प्रकार से होता है—(१) पुर+आन, (२) पुरा+आन। ‘पुर’ के माने होते हैं ‘गाँव’ या ‘शरीर’, और ‘पुरा’ का अर्थ होता है ‘गाँव’ ‘मुहल्ला’ या ‘किला’। ‘आन’ का अर्थ होता है ‘मित्र’।^{१९} इसलिये जो ‘पुर’ से या ‘पुरा’ से मित्र हो वह ‘पुरान’ हुआ। चूँकि ‘पुर’ और ‘पुरा’ दोनों वास्तव पदार्थों के द्योतक हैं, इसलिये ‘पुरान’ उन की अन्तर्स्थिति का अर्थवादी होता है, अर्थात् वह शरीरान्तर्गत गति का प्रतीक है, अतः शास्त्र और व्याकरण, दोनों दृष्टियों से ‘पुराण’ (पुराना)

२८. कठोपनिषद् अ० १ व २ म० १८; गीता २।२०.

२९. ‘पुर’, ‘पुरा’ और ‘आन’ शब्दों का शब्दार्थ जानने के लिये चतुर्वेदी द्वारका-प्रसाद शर्मा कृत ‘शब्द-पारिजात’ (कोश) और भिडे का संस्कृत-इंग्लिश कोश देखिये।

शब्द मनातित, शाश्वत, अपरिवर्तनीय शक्ति (Eternal, Immutable force) का द्योतक है। इसके विपरीत जो शाश्वत नहीं, वह परिवर्तनीय होता है, और जो परिवर्तनीय है, वही लोक-दृष्टि से नया-पुराना होता रहता है। तर्क यह है कि यदि मार्क्सवादी यह कहें कि मुझे केवल 'नई' से मत रख है 'पुरानी' ने नहीं, तो उस का यह अर्थ हुआ कि वह केवल परिवर्तनीय पदार्थ (changeable matter) का उपासक है न कि शाश्वत शक्ति (eternal force) का। ऐसा उस का कहना मार्क्स-मिद्धान्त के प्रतिकूल होगा, क्योंकि मार्क्स के ग्रन्थों में जीवनोन्नति के विषये शाश्वत शक्ति का आधार भूरि-भूरि माना गया है। भेद केवल इतना ही है कि वेदान्त-दर्शन की शाश्वत-शक्ति द्विभाव वाली होती है। एक अव्यक्त प्रकृति (non-transmuted physical force) और दूसरी उस अव्यक्त प्रकृति में पुरुष रूप अधिष्ठित शक्ति (Atma or soul force)। यद्यपि मार्क्स ने अस्तित्व-शक्ति को अपने वैज्ञानिक विवेक में स्थान नहीं दिया है, तथापि सर्वव्याप्त शाश्वत प्रकृति शक्ति ने इन्कार नहीं किया है, इसलिये कोई भी मार्क्सवादी यह कहने का अधिकारी नहीं कि उसे 'पुरानी' में कोई प्रयोजन नहीं, अतः मार्क्सवाद 'नया' और 'पुराना' दोनों का उपासक है। 'नया' को न माने तो पार्थिव विकास हाथ में निकल जाय, और 'पुराना' को न माने तो जीवनोन्नति-विकास का आधार ही मिट जाय। उन्हीं तरह गांधी भी केवल दूसरी शक्ति का ही उपासक बनकर नहीं रह सकता है। इस की निम्ति के लिये तर्क की आवश्यकता नहीं, क्या कि गांधी के आचार और उपदेश शाना हमारे स्मृति में प्रमाण-रूप विद्यमान है, अतः यह निश्चय हुआ कि चाहे आप मार्क्सवादी हों या गांधीवादी, आप को उपयुक्त दोनों शक्ति रूप लेन्याना चरमा जनन-रूपों पर चढाना होगा, तब कहीं भविष्य की प्रतिमा का आप समझी होकर नहीं-नहीं देख सकेंगे।

कल्याण-भावना में प्रेरित हो, जब हम अन्तर्जनों पर उपर्युक्त चरमों को लेने हैं, तो हमें तुल्योदाय की शक्ति के अनुसार कल्याणमय प्रभु की मूर्ति दिगर्घित देने लगती है। प्रभु का नाम सुन कर आपको, विदोष कर मार्क्सवादी (मार्क्सवादी) नाइयों को बुरा न लगे, क्या कि वह ईश्वरवादी हैं। ईश्वर-भक्ता का आप के जीवन-योग में स्थान देना मानो पाप है क्योंकि उसे आपन स्वतन्त्रता का घातक समझ रखा है। विचारपूर्वक मूत्रार्थों को देखिये, नो जितने ईश्वरवादी शब्द आपको मिलेंगे वे सब स्वाभाविक शक्ति (natural forces) के वाचक हान हैं। यदि हम

३० जाकी रही भावना जैसी। प्रभु मूर्ति देनी निज तैसी। (तुल्यो-
कृत रामायण)

उन्हीं का फोर्सेस (forces) के भिन्न-भिन्न रूप (different aspects) कह दें, तो आप को उन में फौरन विश्वास हो उठेगा। 'प्रभु' शब्द में 'भु' मूल पद है। वह 'भू' (भव) क्रिया का द्योतक है, जिस का अर्थ होता है 'होना'। 'भु' के पहले 'प्र' उपसर्ग है, जिस में 'आगे बढ़ना' (forward) अथवा विकास का भाव रहता है। इसलिये 'प्रभु' या 'प्रभू' शब्द की रचना, विकसमान गति (dynamic force) के भाव को प्रदर्शित करने के हेतु हुई है। जिस प्रकार 'प्रभु' या 'प्रभू' शब्द विकसमान गति का प्रतीक होता है, उसी प्रकार 'वि' उपसर्ग के साथ 'विभू' सज्ञा से नवव्याप्त शक्ति (all pervading force) का बोध होता है, क्योंकि 'वि' उपसर्ग 'विस्तार' या 'व्यापक' भाव का अर्थवाची होता है। अब यदि हम 'प्रभु' के बदले 'विकसमान गति' कहें, तो आप को यह समझने में कोई कठिनाई न होगी कि जिस प्रकार आप की भावना होगी, उसी प्रकार आप के अन्तर्जगत् के नन्मुख भविष्य की झाँकी प्रतीत होने लगेगी, क्योंकि 'विकास' और 'भविष्य' दोनों शब्दों में अग्रगति (forward force) का भाव विद्यमान रहता है। यही कारण है कि मार्क्स ने अपनी भावना के अनुरूप और गांधी ने अपनी भावना के अनुरूप भावी समाज को देखा था। इसी कारण हमने ऊपर यह कहा है कि यदि आप उपरोक्त उक्तियों में से केवल एक उक्ति-रूप लेन्स का चश्मा लगायेंगे, तो आप भविष्य-नृष्टि का दर्शन, बाने आदमी के नमान गलत तरीके पर करेंगे। यह हमारे जीवन में रोज-मर्रा की बात है, पर जब उसको सिद्धान्त रूप में वार्ता चलती है, तो हम उसे भूल जाते हैं।

अब जब हमारे पास दोनों वाजुओं को देखने का चश्मा हो गया, तो पहले हम भूत और वर्तमान दोनों का उसमें देखें और उन कारणों को जानें, जिन के नवव मार्क्सवाद और गांधीवाद के दृष्टि-कोणों को किसी एक स्थान पर वर्तमान या निकट भविष्य में मिलने की आशा नहीं दिखाई दे रही है। उन कारणों पर पिछले पृष्ठों में विस्तारपूर्वक प्रकाश डाला जा चुका है। यहाँ पर उन्हें सूत्र-रूप से बताना काफी है। ये सूत्र केवल दो हैं—एक है सिद्धान्त विषयक, और दूसरा साधन विषयक। सिद्धान्त विषयक यह है कि मार्क्सवाद, यद्यपि लोक-नीति (ethics) को मानता है, अध्यात्मवाद (morals or soul) को नहीं मानता। अध्यात्मवाद को न मानने के कारण वह एकात्मियता में विश्वास नहीं करता। वह जीवात्मा के दृष्टि-भेद से भिन्नत्व का परिपोषक है। गांधीवाद में इसके विपरीत एकात्मियता की प्रधानता है। लोक-नीति उसी के अनुरूप होनी चाहिये। वह वेदान्त तत्त्व-ज्ञान के अनुसार भिन्नत्व में एकत्व का उपासक है, जो यह कह कर सम्बोधन करता है कि "जब सब प्राणी मेरी आत्मा में और 'मैं' सब की आत्माओं में दिखाई देने लगता है, अर्थात् जब सब एकात्मक हो जाता है, तब फिर कौन किसका शत्रु और कौन किसका मित्र कहाँगा,

यह कहे कि आजकल राज-धर्म जैसी कोई चीज नहीं, जनतन्त्र ही सब कुछ है, इसलिये हर देश की अलग-अलग जनता का ही विचार किया जाय और यह जाना जाय कि कितनी जनसंख्या मार्क्स-पक्ष में है और कितनी गान्धी-पक्ष में। चूंकि गांधीजी जनतन्त्रवादी थे, इसलिए मन्मथ है कि जनतन्त्रवादी, एक ओर, और मार्क्सवादी (साम्यवादी) दूसरी ओर यह होड़ लगा बैठें कि मतार में दोनों के अनुयायियों की संख्या निकाल ली जाय और जिन के पक्ष में बहुसंख्या हो, वही मतार का मत स्वीकार कर लिया जाय। परन्तु, इस प्रकार की किसी भी विधि से जनता का न तो वर्तमानका जीवन सच्चा रूप प्रकट हो सकेगा और न यह भी मालूम हो सकेगा कि वह भविष्य में किस ओर झुकने वाला है। बहुमत प्राप्त करने की होड़ के कारण जनतन्त्रवादी कहे जाने वाले राज्य या देश अपनी ओर चाही धुमायों, और साम्यवादी कहे जाने वाले अपनी ओर। इसके अतिरिक्त आधुनिक काल में प्रायः सभी देशों में वही जानेवाला जनतन्त्रता, गान्धी-मत की जनतन्त्रता से सिद्धान्त और व्यवहार दोनों दृष्टियों से भिन्न है, इसलिये लोगों का हम गान्धी-मत की ओर है या मार्क्स मत की ओर—यह हम उपरोक्त किसी भी प्रकार में नहीं जान सकते। उपरोक्त दोनों प्रकार की विधियों में से किसी के द्वारा जन-मत देखने में एक बात और विशेष ध्यान देने योग्य है। वह यह है कि यदि हम मार्क्सवाद का कार्य-प्रारम्भ सन् १८४७ और गांधीवाद का सन् १९२० नियत कर लें, तो मार्क्स-मत गांधी-मत से कम-से-कम पचास वर्षों जेठा कहा जाय।

इस तरह आजकल मार्क्सवाद को अमल में आये हुए लगभग सौ वर्ष हो जाते हैं और गांधीवाद को केवल ३५ वर्षों के लगभग। आयु-भेद के अतिरिक्त यह जानना भी महत्वपूर्ण है कि गांधीवाद के प्रचार का तरीका लोगों को विलकुल नये ढंग का अजीब-सा प्रतीत होता रहा है, जिसके फलस्वरूप उसके कार्य-क्षेत्र बनाने में काफी समय लगा, परन्तु मार्क्सवाद का प्रचार-तरीका वही छल-बल-कल नीति वाला, हिंसात्मक, पुराने ढंग का रहा है, जिसमें लोग रचे-पचे थे, जिसके फल-स्वरूप रुकावटें आने के बावजूद भी उसे थोड़े ही काल में इस प्रकार बढ़ने का अवकाश मिला, जैसे किसी जल-वार को बढ़ने के लिये मानो समतल जमीन मिल गई हो। यदि सम न कही जाय, तो असम ही सही, पर पहाड़ी जैसी तो नहीं कही जा सकती है। मार डालने वाली नीति को निकाल कर, खुद मर जाने वाली नीति का प्रवेश करना, क्या कोई ठूठा था। इन सब बातों पर विचार करने से मालूम होगा कि उपरोक्त विधि से जनमत जानना ऐसा ही अन्याय होगा, जैसे कोई पहलवान और बालक की तुलना करने बैठ जाय, या बहुत आगे पहुँचे हुए दौड़ने वाले के साथ दौड़ लगाने की होड़ लगाने के लिये कहा जाय।

(ब) मध्यस्थ भविष्य मे प्रसर होनेवाली कुछ प्रदीप्त स्वाभाविक वास्तविकताएं—जनमत जानने के उपरोक्त साधन उचित है। कृत्रिम मानने, मे जन-रुख नहीं जाना जा सकता। रुख या रुचि स्वाभाविक होनी है, और आदत (habit) कृत्रिम, इसलिये जन-रुख जानने के लिये हमें कुछ ऐसी वर्तमान वास्तविकताओं पर ध्यान देना होगा, जिन में जनमत प्रतिबिम्बित हो रहा है। इन वास्तविकताओं को हम दो दृष्टि-काणों से देखेंगे। एक वे, ज। मगह (integration) और दूसरी वे जो विग्रह (disintegration) की ओर ले जाने वाली प्रतीत हो रही है। तब तो आप इसे सुनते ही सम्भवतः यह कहेंगे कि चूंकि मार्क्सवाद गांधीवाद की अपेक्षा अधिक फैला हुआ है, इसलिए उन्हीं में मगह की मात्रा अधिक समझना चाहिये, परन्तु हम प्राकृतिक नियम और इतिहास की साक्षी के आधार पर यह बात मानने के लिये तैयार नहीं हैं कि किसी वस्तु-विशेष या व्यवस्था-विशेष के निरंतर जीवनकाल और विस्तार को देखकर ही यह निगम कर लिया जाय कि उस में मगह क्रिया की मात्रा बढ़ रही है, वरन् इसके विपरीत हम यह देखते हैं कि कालान्तर में विस्तार के साथ-ही-साथ विग्रह-क्रिया की प्रधानता आने लगती है। यह जानने के लिये राज्य-दृष्टि में रोम, मुगल, अंग्रेज बादशाहों का, एवं धर्म-दृष्टि में ईसाई, बौद्ध आदि मतों का स्मरण कर लीजिए, तो पता लगेगा कि उन का विस्तार और अधिक काल ही विग्रह के कारण बन गये थे। तब आप कहेंगे कि यदि पतन होना है, तो मध्याह्न काल के बाद ही। मध्याह्न काल तक मगह क्रिया ही की प्रधानता रहती है, और चूंकि मार्क्सवाद अभी मध्याह्न काल तक नहीं पहुँचा है, इसलिये उस में विग्रह आने की जान सावधानी निरर्थक ही होगी। इस तर्क में सत्यता अवश्य प्रतीत होती है, परन्तु प्राकृतिक और सामाजिक प्रत्यक्ष प्रमाणों को देखते हुए ऐसा कहना अटल सत्य नहीं कहा जा सकता। हम ऐसी अनेक प्राकृतिक वस्तुओं और सामाजिक व्यवस्थाओं को देखने हैं कि उन का मध्याह्न काल आ ही नहीं पाता, क्योंकि वे कारण-वश जन्म-काल से ही नहीं पनपने पाती और इसलिये उन का अन्त भी शीघ्र ही हो जाता है। कुछ ऐसी होती है, जो कुछ काल तक तो लोगों को मोह में डाले रहती है, और थोड़े दिनों में ही मोह छूट जाने पर चल बसती है, जत हमें देखना है कि मार्क्सवाद का फैलाव मोहवश हो रहा है, या कि रुख या रुचिवश। इसका निर्णय हम आप ही से कराना चाहते हैं, जिस के हेतु कुछ नीचे लिखी वास्तविक घटनाओं को आप के सामने पेश कर देते हैं, ताकि उन की सहायता से आप अपना मन्तव्य स्वयं निश्चित कर सकें।

(१) मार्क्सवादी यह स्वीकार करते हैं कि अन्त में अहिंसात्मक समाज-व्यवस्था ही आ जाना चाहिये, परन्तु उसे लाने के लिये हिंसात्मक उपायों का अवलम्बन किया

जाय, तो कोई हानि नहीं। यह एक ऐसी मावारण-भी बात हुई कि 'अ' नाम का व्यक्ति यह कहे कि 'मेरा काम ठीक है', और 'ब' नाम का व्यक्ति उसे स्वीकार कर ले और कहे—'हा, ठीक तो है, पर अर्मी में उम के विरुद्ध ही कसूँगा।' इस प्रकार स्वीकार कर लेने से 'ब' का पक्ष निर्बल हो जाता है, और निर्बलता का बीज ही विग्रह-रूप होकर उगने लगता है, इसलिये हमारा कहना है कि मार्क्सवाद के सिद्धान्त ही में विग्रह-बीज अन्तर्निहित है, जो मार्क्सवाद को उखाड़ फेंकेगा।

(२) भविष्य की बात जाने दीजिये। किन्ती समाजवादी या साम्यवादी से पूछिये—“क्या तुम चाहते हो कि कोई युद्ध हो?” तो निश्चय ही उत्तर मिलेगा—“नहीं, हर्गिज नहीं, पर कहीं किमी ने जबरन युद्ध छेड़ ही दिया, तो अवश्य लड़ेंगे।” फिर पूछिये—“युद्ध क्यों नहीं चाहते?” तो कहा जायगा कि “उस से मनुष्य-जाति की खून-खराबी होती है, अर्थात् युद्ध हिंसक कर्म होता है।” फिर आगे और पूछिये कि क्या आप चाहते हैं कि किमी की सम्पत्ति जबरन ले ली जाय या कि किमी पर अपना विचार जबरन रूपा जाय?” तो उत्तर मिलेगा—“नहीं, पर अमुक बेईमान है, मूर्ख है इत्यादि, वे हमारी सुनते ही नहीं, इससे लाचारी दर्जा हम उन की सम्पत्ति जबरन ले लेने में कोई हानि नहीं समझते और न इन ही में कोई अपराध मानते हैं कि अपना विचार दूसरों पर जबरन लाद दिया जाय, क्यों कि वे दूसरे लोग अपना हित नहीं समझते, अथवा हमारी बात नहीं मानते।” उपरोक्त उत्तर या तो हृदय से निकली मत्त भावना ही हो सकती है, या फिर लोक-लाज के खयाल से वे केवल ऊपरी आडम्बर ही हो सकते हैं। किमी भी विचार में प्रेरित होकर वे कहे गये हो, एक बात उन में निश्चयपूर्वक मिश्र हो जाती है कि साम्यवाद और समाजवाद अर्थात् मार्क्सवाद अहिंसा के सिद्धान्त को हिंसा के सिद्धान्त से ऊँचा मानता है, केवल परिस्थिति-वश उसे हिंसा करनी पड़ती है। यदि ऐसा न होता, तो वह केवल हिंसा की बात करता। इस तरह जब कोई पक्ष बाएँ विरोधी पक्ष वाले के सिद्धान्त को मान लेता है, तो उस से यही निश्च होता है कि उस की अपेक्षा विरोधी पक्ष में सैद्धान्तिक सामर्थ्य अविरुद्ध है। यही उस का विग्रह-मूल बन जाता है।

(३) मार्क्सवादी एक वर्ग के लिए दूसरे को मारकर लड़ता है, क्योंकि दूसरा वर्ग उसका शत्रु है। परन्तु, गांधीवादी खुद मरकर सर्वजन के लिये लड़ता है, क्योंकि उसका कोई शत्रु नहीं, इसलिये मार्क्सवाद को केवल एक वर्गीय (अर्थात् श्रमिक वर्ग की) सहायता प्राप्त होती है, परन्तु गांधीवाद सार्वजनिक निष्काम सहायता को प्राप्त करता है। तब फिर आप ही बताइये, सग्रह-रूपी दल का प्रचार किस ओर अधिक होने जा रहा है?

(४) मार्क्सवादियों (साम्यवादियों) में स्वयं मत-भेद हो उठा है, जिसके

फरस्वरूप वे अविक सघ या दलो मे विभक्त हो गये है, जैसे कि हम इसी अध्याय मे पहले कह आये है। दलो के अतिरिक्त साम्यवादी राज्यों मे भी परस्पर खिचाव हो उठा है। एक ओर रुन स्टालिन के मत की बात चला रहा है, तो दूसरी ओर चीन भावमे तुंग की ओर यूगोस्लाविया मार्शल टिटो की बात मान रहा है। रुस औद्योगिक केन्द्रीकरण को प्रवानता दे रहा है, तो यूगोस्लाविया इस केन्द्रीकरण से छुटकारा पाने के लिये विकेन्द्रीकरण की ओर भागने का प्रयत्न कर रहा है। मार्शल टिटो ने यूगोस्लेव कम्युनिस्ट पार्टी की छठवीं कांग्रेस के समय जगरेव (यूगोस्लाविया) मे व्याख्यान देते हुए संवियत कम्युनिस्ट पार्टी के अध्यक्ष स्टालिन की राजनीति की गहरी आलोचना की और कहा कि स्टालिन की वैदेशिक नीति का ही मुख्य कारण है कि विश्व मे बड़ी खिचातानी मच रही है (Soviet foreign policy was a prime factor contributing to the present tension in the world)^{३२} रूम श्रमिक वर्ग की तानाशाही का पक्षपाती है, तो चीन ने अपनी राज्य-पद्धति को "जनता की जनतान्त्रिक तानाशाही" (People's democratic dictatorship) नाम दे रखा है, क्यों कि उस मे न केवल श्रमिक वर्ग ही, बल्कि अन्य तीन वर्ग और शामिल रहते है। वे तीन हैं—कृषक-वर्ग, छोटे-छोटे बुरजुआ और राष्ट्रीय पूंजीपति।^{३३} दूर क्यों जाते है? हिन्दुस्थान ही मे अनेक लोगो ने, जो कियी समय मार्क्सवादी विचारो के थे, मार्क्सवाद को छोड़ा और अपनी एक नई पार्टी सामाजिक जनतन्त्र (Social Democracy) नाम की बनाई, जिसने गांधीवाद को विकेन्द्रीकरण नीति तथा सत्याग्रही साधन को अपने कार्य-क्रम मे प्रवानता देना स्वीकार कर लिया है। इतना ही नहीं, गांधी के सर्वोदय-कार्य-क्रम को ही अपना ध्येय बना लिया है। न केवल इतना ही, बल्कि अब तो मजदूर-प्रजा-पार्टी और सामाजिक-जनतन्त्र-पार्टी का सम्मिश्रण हो जाने पर, जिस का संयुक्त नाम प्रजा-सोशलिस्ट-पार्टी (P S P) रखा गया है, यह सिद्ध होता है कि वे लोग मूल मे गांधीवाद को ही स्वीकार कर चुके है। इसके अतिरिक्त जब हम उसी मजदूर वर्ग की ओर दृष्टि डालते है, जिस के लिये मार्क्सवाद का जन्म हुआ था और जिस के लिए वह जीवित रहना चाहता है, तब भी हमे यही कहने की गुजाइश मिल जाती है कि

३२ A. B Patrika (All) 4-11-52, और A B Patrika (All) 8-11-52 मे सम्पादकीय लेख (Stalinism vs Titoism) देखिये।

३३ A B Patrika (All), 17-8-62 (Sunday, Magazine Section, Article headed "Social equality has nearly been achieved in New China" by Vidya Prakash Dutt)

का एक विचार है। ईजिप्ट में स्थितिक स्याति किया, परन्तु अब-राज्य-मय की नींव नी उठ रही है। ईजिप्ट का यह एक दृष्टान्त होने यह मानने के लिये दिया है कि ऐतिहासिक में भी, जिन का मत मान्यता में भग्न होता है, अहिंसा-व्यवस्था के महत्त्व के समर्थन में मान्यता प्राप्त करने का प्रयास है। ईजिप्ट की स्वतन्त्रता प्राप्ति आने में गांधीजी द्वारा निर्दिष्ट अहिंसा-विधान का प्रतिपादन करीबतः होता है, यह तो ठीक-ठाक ही मान्यता है, परन्तु विश्वव्यापी, विदेशी प्रयोगों द्वारा प्रयोग किया गया मनुष्य व्यवस्था का प्रयोग या नहीं उठाना मान्यता मानने नहीं है। प्रयोगों के उदाहरण देना नहीं है। प्रयोगों में, विशेषकर प्रारम्भिक काल में, मनुष्य-व्यवस्था का प्रयोग नहीं है। ईजिप्ट का, विशेष भी देश में जायें—चाहे प्रयोग मान्यता मान्यता है, अथवा मनुष्य-व्यवस्था का, हम जानें जानें में यहाँ कहा जायेगा कि भाई, हम तो मान्यता नहीं मानते, परन्तु हमें परमात्मता पड़ा, तो मान्यता है। हमने तो निश्चय ही होता है कि रचित मान्यता ही की है। रचित होना और आदत पड़ जाना वेद-मित्र मान्यता है। रचित मान्यता होती है, आदत मान्यता है। अधिक अभ्यस्त हो जानने का कारण जो आदत पड़ जानी है, उन का ही मनुष्य भ्रम-व्यवस्था रचित मान्यता मान्यता है, इसलिये यदि कुछ लोग लड़ने का बात करते हैं, तो वह वेद-मान्यता के मनुष्य आदत के कारण ही होता है, मान्यता रचित वेद-व्यवस्था नहीं।

(८) विश्व के प्रायः हर एक कोने में अहिंसा (non-violence) की ही माँग सुनाई पड़ती है, भले ही वह भावना अभी उतनी मरुत न हो, जितनी गांधीजी चाहते थे। भले ही उसका अर्थ अभी-तक केवल अन्ध-शस्त्र-युक्त अथवा पाशविक शारीरिक बल में सीमित रहें हो, परन्तु हम तो उभरी ओर हैं, इस में सन्देह नहीं। अहिंसा ही क्या, उपवास के प्रयोग की ओर भी विश्व के लोगों में रचित बढ़ती हुई दिशा दे रही है। उपवास आत्म-तप का एक अंग है। उस का प्रयोग गांधीजी अन्याय-निवारण और आत्म-शुद्धि के लिये करते थे। अभी लोगों का पहुँच-उपवास के सम्यन्ध में, उतनी उच्चस्तर तक नहीं हो पाई है। अभी वह बहुधा अन्याय-निवारण का ही माध्यम बनाया जाता है, और विदेशी पक्ष की महानुभूति प्राप्त करने के अभिप्राय में देवा के रूप में काम में लाया जाता है, परन्तु हर काम प्रारम्भ काल में असम्भूत ही इस प्रकार रहता है, जैसे अग्नि-प्रकाश के पूर्ण घुमा-छादन दिखाई देता है। प्रदल असम्भूत या सम्भूत का नहीं है। प्रदल है, यह देखना कि जनता का स्वाभाविक रूप किस ओर है।

उपवास के अतिरिक्त आत्म-तप के अन्य रूपों का प्रयोग भी आफ्रिका जैसे देशों में होता सुनाई दे रहा है। आत्म-तप अथवा आत्म-त्याग का महत्त्व इसी में है कि श्रुति और दृष्टा के मन में आत्म-तपस्वी के प्रति सहानुभूति होती है और आत्म-तप की

और रुचि उत्पन्न होती है। दक्षिण-आफ्रिका निवासी यदि सत्य-श्रम के द्वारा मलान की रक्षा-भेद वाली नीति का विरोध करते, तो उन की ओर विश्व की सहानुभूति उत्पन्न नहीं होती, जितनी आज दिखाई दे रही है। और फिर इस के लिये सब ने ज़बरदस्त प्रमाण-इतिहास-मोहिन्दुस्थान का जो मौजूद है। कहने की गरज यह कि जन-रुचि का प्रसार-गोवीवाद के अहिंसात्मक आत्म-तप-प्रयोगों की ओर हो रहा है।

१९८९ (१) इतना ही नहीं कि जन-रुचि अहिंसात्मक, आत्म-तप अथवा आत्म-त्याग की ओर बढ़ रहा है, वरन् विज्ञान की दृष्टि शोधीवाद की ग्राम अर्थ-नीति (Village Economy) की ओर भी फैल रही है। साम्यवादी, चीन, यूगोस्लाविया आदि देशों में भी उसका प्रभाव प्रकट हो रहा है। देश-विशेष ही क्यों, वर्तमान समय में साक्षरता बढ़ रही अर्थ-नीति-केन्द्रकरीय, उद्योग-नीति, वैज्ञानिक मजदूर-नीति आदि की ओर से लोगों का मन उचाट हो रहा है, और गांवों को लौटो (Back to Villages) के नारे लगाना शुरू हो गये हैं। इसका कारण है। एक समय गांव जब लोग ग्रामों में रह कर कृषि-प्रधान नीति का अनुपालन करते थे। फिर कृषि-मृग से मोहित होकर शहरों की ओर उसके पीछे-पीछे भागे, क्योंकि वहाँ बड़े-बड़े फ़ैक्ट्री-कारखाने खुले, व्यावसायिक संस्थाएँ चली निकली, कचहरी आदालतें बसकीं—जहाँ पराई चाकरी करके वे सोना लूटता चाहते थे। परन्तु अब देखा कि वहाँ का जीवन-सुखप्रद नहीं है और सभी को वैज्ञानिक काम मिलने में भी कठिनाई हो रही है, तो फिर गांवों की ओर लौटने की आवाज उठने लगी है।

गाँव-वासी-गोवीवाद की ग्राम-अर्थ-नीति की ओर नहीं, वरन् बुनियादी-शिक्षा-नीति (Policy of basic education) की ओर भी कुछ-कुछ लोगों का झुकाव हो चला है। सब ओर से यह आवाज आती सुनाई पड़ती है कि उस शिक्षा से क्या लाभ, जो केवल मानसिक दानव-तैयार करे, शारीरिक परिश्रम की ओर, अधिक उत्पन्न करे, रोजी के लिये पराये मुँह-ताकते हुए, गली-गली फिराया करे, वथवा एटम-बम, हाइड्रोजन-बम आदि ही बनाने में समाज-विकास के लिये समाज शक्ति का हानि कराया करे।

१९९०-इस समय विश्व-सम्पर्क की जी वाढ उठी है। वह मानुषिक मूल्य (Human values) की दृष्टि से शुभ चिह्न है। यदि पन्द्रहवीं शताब्दी ने अपने आविष्कारों और खोजों के कारण मुद्रा-मूल्य का बाजारी-अंश बढ़ा कर पूँजीपति-पद्धति का प्रारम्भ किया, तो बीसवीं शताब्दी के वर्तमान क्षणों को विश्व-सम्पर्क की ओर अधिक रुचि बढ़ाने के कारण ऐक्यप्रद नैतिक पद्धति का प्रारम्भ काल कहा जाय, तो उचित ही होगा। यह स्वयंसिद्ध है कि जब तक हम एक दूसरे में अपरिचित रहते हैं, तब तक हम में मेल-जोल की भावना उत्पन्न नहीं हो सकती। यों तो जब से

आवागमन के साधनों का आविष्कार हुआ है, तभी में दूर-दूर के लोगों में सम्पर्क हो चला था, परन्तु आज जिस प्रकार और जिस मात्रा में हम मानुषिक सम्पर्क देख रहे हैं, वह पूर्वकालीन सम्पर्क में भिन्न है। पहले के सम्पर्क का क्षेत्र सीमित रहता था और उसका आधार भी स्वार्थ-प्रधान होता था। सम्पर्क-सीमा का भकोच दो प्रकार से दिखाई देता था—एक तो यह था कि आने-जाने के साधनों की कठिनाता के कारण बहुत दूर देशों को जाना आना दुःखदायी और विशेष खर्चीला हुआ करता था, और दूसरा यह था कि वह लौकिक जीवनचर्या के कुछ ही इने-गिने क्षेत्रों में बँधा रहता था, जैसे-व्यापार, शिक्षा-प्राप्ति अथवा रोजगार धन्य के लिये आना-जाना। गरज यह कि उस समय प्रायः हर मनुष्य अपने स्वार्थ को ही लेकर देशाटन करने के लिये उद्यत होता था। इस तरह साधनों की कठिनाई, सामाजिक बन्धन, द्रव्य की कमी, वैदेशिक भय कौमी विद्वेष आदि के सबब मनुष्य-सम्पर्क केवल इतना ही दिखाई देता था कि कुछ इने-गिने सम्पत्तिवान् व्यक्ति मजा-मौज, ऐश-आराम अथवा हाल रोजगार के लिये इधर-उधर घूम आया करते थे। इस प्रकार के सम्पर्क में यह विष-मूल था कि ये लोग अपना सम्बन्ध सम्पत्तिवानों से ही रखते थे। सर्वसाधारण में मेल मिलाप करना तत्कालीन विचार-धारा के विरुद्ध होता था और इसलिये वह उच्चवर्ग और निम्नवर्ग के विग्रहकारी दोष में परिपूर्ण था।

परन्तु वर्तमान शताब्दी के द्वितीय चरण में, विशेष कर द्वितीय विश्व-युद्ध काल में, विचार-धारा ने पलटा स्थाया और सबहल के भावनों में भी आश्चर्यजनक वृद्धि हुई। वानुमानों, रेडियो और टेलीविजन के यंत्रों की प्रचुरता ने सम्पर्क को बहुत ही सरल कर दिया है। यदि द्रव्य का साधन हो, तो मनुष्य बड़ी आसानी से थोड़े समय में दुनिया भर घूम-फिर सकता है। वर्तमान देशाटन का प्रधान आधार साधारण-तया साम्प्रतिक कमाई नहीं रहा। साम्प्रतिक स्वार्थ के न्याय में कुछ ऐसे भाव आ गये हैं, जिन्हें देख कर प्रतीत होता है कि मनुष्य उच्च और निम्न वर्ग वाली भावनाओं को त्याग कर विश्व-ऐक्य का निर्माण कर रहा है। दुनिया के पैमाने पर कहीं हम क्रिकेट मैच का समाचार पढ़ने हैं, तो कहीं फुटबाल, हाकी, बालीबाल, या टेनिस आदि का, कहीं सगोत-निपुण बुझाये जाते हैं, तो कहीं तैराक, पहलवान, ड्यूअल (duel) वाले। कहीं विश्व के विद्यार्थी एकत्र होते हैं, तो कहीं एक देश से मैत्री-सन्देश-वाहक सघ (Good-will Mission) दूसरे देश को प्रतिनिधि के रूप में भेजे जाते हैं। कहीं विश्व-भर के और कहीं केवल पूर्वीय अथवा पश्चिमीय देशों के वैज्ञानिकों का सम्मेलन होता हुआ रेडियो सुनाता है, और टेलीविजन घर बैठे दिखाता है, कहीं शिक्षा-भ्रमियों, साधन-भ्रमियों आदि की सभा, ऐ विश्व-सम्बन्धी प्रश्नों पर बातलाप करती हुई देखी जाती हैं। तात्पर्य यह है कि इस युग का जन-सम्पर्क

सामाजिक वर्गीकरण को मिटाने वाला तथा विश्व-प्रेम को उत्पन्न कर विश्व-ऐक्य की ओर ले जाने वाला विदित हो रहा है।

जनता के इस रुख में सहयोग देने वाले राज्य-विभाग भी हैं। प्रायः हर देश का राज्य अपने खर्चों से उपरोक्त प्रकार के सार्वभौम सम्मेलनों में सम्मिलित होने के लिये अपने प्रतिनिधि भेजा करता है, जिससे वैदेशिक परिचय बढ़ता है और विचार विनिमय से लाभ होता है। प्रायः हर राज्य दूसरे राज्य के विद्यार्थियों को अपने देश में शिक्षा-प्राप्ति के लिये अथवा विशेषज्ञ तैयार करने के लिये छात्र-वृत्तियाँ भी देता है, एवं अपने ही विद्यार्थियों को छात्र-वृत्तियाँ देकर अन्य देशों में विद्योपाजन के हेतु भेजा करता है। इस तरह के विद्यार्थियों के द्वारा पारस्परिक सस्कृति के सम्मिलन और प्रेम की वृद्धि के लिये मार्ग खोले जाते हैं।

इतना ही नहीं, विश्व के राज्यों या जनता ने विश्व में ऐक्य लाने के लिये विश्व-सम्बन्धी कुछ संस्थाएँ भी बना रखी हैं, जैसे—'यू० एन० ओ०' (United Nations Organization) और अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय (International Court) तथा उन के अन्तर्गत ट्रस्टी कमेटी आदि—जैसी अन्य उप-संस्थाएँ। प्रथम विश्व-युद्ध से यह प्रकट हो चुका था कि विश्व में जनतांत्रिक तरीके से अथवा पारस्परिक वार्तालाप के द्वारा शान्ति कायम रखने के हेतु कुछ-न-कुछ उपाय किया जाय। परिणाम यह हुआ कि लीग ऑफ नेशन्स (League of Nations) का जन्म हुआ, परन्तु वह असफल सिद्ध हुई और दूसरे युद्ध को न रोक सकी। तब फिर द्वितीय युद्ध के समाप्त होने के बाद 'यू० एन० ओ०' की रचना हुई। यद्यपि यह संस्था भी दूष की घुली हुई नहीं है, तथापि उस से और उस के अन्तर्गत काम करने वाली उपसंस्थाओं से यह अवश्य प्रतीत होता है कि जनरुख शान्ति, प्रेम, अहिंसा, ऐक्य की ओर है, न कि वर्गीकरण और संघर्ष की ओर। दलबन्दियों के कारण मन में कुछ भी हो, पर मुँह से तो यू० एन० ओ० का हर सदस्य यह अवश्य ही कहता है कि मार्क्सवादियों (साम्यवादियों) का संघर्षमय जबरदस्ती का तरीका अच्छा नहीं, क्योंकि वह शान्ति, प्रेम आदि का विच्छेदक होता है। जहाँ सिद्धान्त स्वीकार हो जाता है, तब वह कभी-न-कभी कार्यान्वित होता ही है। यही कारण है कि अहिंसा और प्रेम के सिद्धान्त को मान्यता देने वाले हिन्दुस्थान के प्रसिद्ध वर्तमान प्रधान मंत्री नेहरू यू० एन० ओ० के दोषों को जानते हुए भी एक से अधिक बार उसपर अपना विश्वास प्रकट कर चुके हैं, बावजूद इसके कि हिन्दुस्थान के कुछ नेता लोग उन को उसका सग छोड़ने के लिये कई बार कह चुके हैं।

(११) एक ओर मार्क्सवाद के सिद्धान्त में 'अप्रिय शत्रुत्व' का विग्रह-बीज है जैसा कि उपरोक्त न० १ में बताया है, तो उसके विपरीत दूसरी ओर गांधीवाद के सिद्धान्त में 'प्रिय शत्रुत्व' का सग्रह-बीज अन्तर्निहित है। गांधीवाद भारतीय सस्कृति

के बाहर की बात नहीं हैं और भारतीय मस्कृति का महत्त्व इनमें है कि वह एक दूसरे के मनोभावों का समझ-बूझकर सम्मिश्रण कर लेनी हैं। इनमें प्रेम-स्त्री चुम्बक-जैसी आकर्षण शक्ति है, इसलिए नियुक्त भावसे प्रेरित होकर मोलसस्रांरुखितों को तैयार रहते हैं। यह अभी कर्म ही की बात है कि इसी प्रेम-किरणों के कारण नम्रगीत, अनेक शत्रु मीनाश्री को मित्र समझ कर रत्न के मरुमुख अपना हृदय खोल देते थे। आज भी हम देखते हैं कि हिन्दुस्थानी साम्यवाद-बल के नेता श्री जगू, जिन से सरकारी डरती है और जो सत्कार में बहुराज्य के होते हैं, विदोवाओं से दिल खोल कर बात करने में कोई हिचकिचाहट नहीं करते। इन सम्बन्धों में श्री ० किंकाच, मरुतदाका के विचार पठनीय हैं। उन्होंने लिखा है कि 'आज काल खासकर पश्चिम में एक ऐसी भनोवृत्ति बन गई है, मानों साम्यवाद और साम्यवादी कोई बस्पृश्यनी चीज है। और इनको हम अपने मित्र-मित्रों में नहीं देना चाहिये।' अविचार-देशों में, जहाँ कोई देश-विरोधी दूसरे देशों के खिलाफ युद्ध छेड़ता है, तो दोनो की जनता को यह सिखाया जाता है कि वे भद्रद्वय के द्वारा एकानामिक को अपना निजी शत्रु मानें। और उसे पकड़कर लेमिलारियो का तोप देना या उसे एक दम और डालना अपना वर्तव्य समझना युद्ध लक्ष्य है। लेकिन साम्यवाद बहुत विचारमग्न है। अविरोधी, इनको आसानी से नष्ट न करेगा। साम्यवाद के प्रति (अंग्रेजों के) अत्यन्त कुतिल और अहिंसु मनोभाव को अमेरिकी जनता ने तत्कालीन अनुयोगों और लोकप्रियता की हमी देखा भी नहीं। अतः यह भारत की प्रभावित्व नहीं है। अतः 'साम्यवाद' शब्द सुनकर या 'साम्यवाद' की देखकर हमारे मन में एक दस कोटि घृणा का भाव नहीं आता। (गांधी जी के) निष्पन्न सर्वोदय की सह-सहिमा है कि, वृत्त साम्यवाद, पूँजीवाद और सम्प्रदाय-वाद आदि अपने नव सत्य-प्रतियोगियों के साथ निष्पन्न-मैत्री-पूर्वक मिल सकना है, इन की सुन-मरवाह और अपनी सह-सकता है। ०.१ दसलिष्टे सर्वोदय में हमें न सिर्फ 'प्यारे मित्र' का ही बल्कि 'प्यारे शत्रु' का भी सम्बोधन कर सकते हैं। और विरोधा के द्वारा सर्वोदय के अपने इस प्रिय शत्रु साम्यवाद से अपने व्यवहार (गुप्त, हिंसक और बचकाल्पायों का आश्रय देने) में पुनर्विचार करने के लिये, अहिंसा के शान्तिमय उपायों के सामने नक्का आँसू पूरा समर्पण करने के लिये और इस तरह साम्यवाद के लक्ष्य से भी जो ज्यादा गहरी और पूर्ण है, सम्मिलन-कान्ति-को-सिद्ध करने के लिये आसन्न दिया है। यह है भारतीय मस्कृति और साम्यवाद की रहस्य।

३५ 'हिन्दो दैनिक' 'नवभारत' (जबलपुर), ता. २२-८-५२ में 'हरिजन' से एक लेख उद्धृत।

१. (१२) पिछले पठों में दी हुई उद्धात्मक सधर्म की बात का स्मरण कीजिये, और उसके फलस्वरूप मार्क्स के इस निर्णय पर विशेष ध्यान दीजिये कि पूँजीवाद ने स्वयं अपनी कब्र खोदना शुरू कर दी है। मार्क्स के कथन में वैज्ञानिक सत्यता है। इसी सत्य के अनुसार हमें यह प्रतीत हो रहा है कि हिंसा ने अपनी कब्र खोदना शुरू कर दी है, और अन्त में अहिंसा की ही विजय होकर रहेगी। यदि साम्यवादिगो की साम्यवाद ही के प्रणेता मार्क्स के उपरोक्त निर्णय पर संदेह हो, तो आइये एक दृष्टि, इतिहास पर डाल लीजिये और देखिये, जन-स्वच्छी वारा, धीरे-धीरे किस ओर बढ़ती जा रही है। प्राचीन काल में आपसी मामलों को सुलझाने के लिये शरीर-बल का संभव हुआ, जो पशु-पक्षियों का काज भी साधन बना चला आ रहा है। मलयुद्ध, दुपल (Duel) आदि-रस के ऐतिहासिक प्रमाण है। शरीर-बल के उदय के बाद वह ऊपर की मर्यादा तपन की ओर बढ़ता गया और इस, शक्ति के समय अनेक छत्रों और कठों का आविष्कार हुआ। अस्त्र-शस्त्र-गोला-बारूद, एवम्, हाइड्रोजन-बम, मैनि-सगठन, जलयान, वायुयान, भूमि-जल-आकाश में पैशाचिक युद्ध-विद्या का विकास इस शक्ति के कुछ प्रमाण है। इसी दरम्यान जब हिंसा का ताप विकीराल रूप धारण कर रहा था, तब जितम्ब के द्वारा अहिंसा ने, उसके विरुद्ध अपना मिर उठाया। सर्व से पहले-महान हिंसा के विरुद्ध चीखना, चिल्लीना आरम्भ हुआ, जिसे मार्जित सापा में 'मौखिक आन्दोलन' कहते हैं। जैव मौखिक आन्दोलन से कुछ होता हुआ न दिखी दिया, तो जन-रुद्धि सामूहिक रूप से प्रतीत झालने के लिये टूट-नूनियन्सा आदि का संगठन किया, तथा वायफाट-स्ट्राइक, प्रिवे टिग आदि शारीरिक आन्दोलनों के द्वारा उसे प्रोत्साहित किया। इससे प्रवृत्त जब राधी ने हेतु कि इस प्रकार के आन्दोलन भी हिंसा को दवाने में असमर्थ होते हैं, तो उन्होंने उसका कारण बूँदा और महाना कि वे देखें, मर में अहिंसक प्रतीत होते हैं, पर यथार्थत होते हैं हिंसक ही। तभी उन्होंने यह निर्णय किया कि ये हिंसात्मक आन्दोलन उत से अधिक सबल हिंसा वाले को नहीं, हरा सकते। हिंसा की हिंसा से दवाने के लिये हिंसा की उत्तरोत्तर वृद्धि करवा अनिवार्य होता है, और यदि इस पुत्र नीति को ही पकड़कर हिंसा दबाई जायगी, तो सत्तारक्षी सुखी नहीं हो सकेगा। तबों कि हिंसा की मात्रा बढ़ती ही जायगी। अतः उन्होंने हिंसा को निष्फल बनाने के लिये, नवीन शस्त्र 'गृह अहिंसा' को प्रयोग में लाने की बात सुझाई और जनस्व को उस ओर खींचा। जब हिंसा को यह मोलूम हुआ कि उसके विरुद्ध एक लवीन अचूक शस्त्र बूँदा गया, तो वह व्याकुलता तथा अप्रतिष्ठ-बल-कलमुक्त मूर्ख अनुभूतियों तथा तत्त्व आविष्कारों से सम्पन्न होकर अहिंसा को मार गिराने के लिये, तैयार हुई, और यह निश्चय जानिए कि वह अन्त तक उसे क्षेत्र से भगाने में किसी प्रकार की कसर न छोड़ेगी, परन्तु मार्क्स के

द्वारा निर्धारित उपरोक्त प्राकृतिक विकास सिद्धान्त पर विचार करने में हमें वा-
 आप को यह मानना ही पड़ेगा कि हिंसा का अन्त हुए बिना न रह सकेगा, समय उस में
 चाहे जितना लग जाय और सकावटे उस में चाहे जितनी क्यों न आये। जब यह
 निश्चय है कि अहिंसा की विजय होने वाली है और जन-रुख उस ओर ऐतिहासिक
 दृष्टि से और प्रत्यक्ष में भी मगठित होता जा रहा है, तो फिर साम्यवादी (मार्क्सवादी)
 अपने आचार्यों की शीघ्र फल देनेवाली प्लेनिंग नीति का अनुपालन इस सम्बन्ध में भी
 क्यों नहीं करते, कि अहिंसा की शीघ्र विजय हो जाय ?

(१३) यह एक माधारण ऐतिहासिक मस्य है कि जब कोई विशिष्ट नवीनता
 समाज में प्रकट की जाती है, तो पहले तो लोग उस का मजाक उड़ाते हैं और फिर वही
 जन-प्रिय होने लगती है। गांधीजी का अहिंसात्मक सत्याग्रही तरीका एक अद्वितीय
 विशेषता है, यह हमारी समझ में सभी लोग मानते हैं, चाहे वे पक्ष के हों या चाहे विपक्ष
 के। उसके विरोधी केवल अव्यावहारिक कह कर उसे उड़ा देना चाहते हैं, परन्तु
 गांधीजी ने अपने प्रयोगों द्वारा उसकी व्यावहारिकता अपने जीवन-काल में सिद्ध करके
 बता दी है, और यही कारण है कि जन-रुख उस ओर बढ़ रहा है। गांधीजी ने हिन्दु-
 स्थान को अपना प्रयोग-क्षेत्र बनाया था, इसलिये अब हिन्दुस्थान का उत्तरदायित्व
 है कि वह उस विशिष्टता को वेदांग रखे और उस का सचाई या ईमानदारी के साथ
 अनुपालन करता रहे। यदि ऐसा किया गया, तो यह निश्चय है कि जनता का खिचाव
 उस ओर अविकाधिक बढ़ेगा। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में हिन्दुस्थान आखिरकार आज
 इतना महत्त्व का स्थान क्यों पा रहा है, जबकि वह अन्य राष्ट्रों के सम्मुख अभी कल
 ही का बच्चा है। यह उस की वही मंत्रीपूर्ण अहिंसात्मक विशिष्टता है, जिस के
 कारण वह स्वाति-गगन में ऊँचा उठ रहा है। गांधी से सीखी हुई उस की इस
 विशिष्ट नीति की ओर जन-रुचि की बढ़ती धारा के कारण हम हिन्दुस्थान
 में स्थित यूनाइटेड किंगडम के हाई कमिश्नर सर अलेक्जेंडर क्लटरबक जैसे व्यक्ति
 को यह कहते सुनते हैं कि "दुनिया की आँखें हिन्दुस्थान पर लगी हैं, और बहुत-से
 देश कदाचित् इतने ज्यादा हिन्दुस्थान के उस मार्ग से प्रोत्साहन और विश्वास प्राप्त
 कर रहे हैं, कि तुम सोच भी न पाये हो, जिस के द्वारा वह अपने मामलों का निपटारा
 कर रहा है।" यह कथन १० वर्ष पूर्व का है। तब से अब तक विश्व के इतिहास में

३६ A B Patrika (All), 4-11-52 ("The eyes of the world
 are on India, and many countries—perhaps many more than
 you realise—are drawing inspiration and confidence from the
 way India is tackling her problems")

उसकी सत्यता अधिकाधिक प्रमाणित होती चली जा रही है। यदि हिन्दुस्थान के पचशील सिद्धान्त न अपनाये गये होते, तो विना रक्त-पात के न तो स्वेज-नहर-कांड समाप्त होता न बर्लिन-सम्मेलन ढीली पड़ती जाती, न शान्ति-सम्मेलनो (Peace Conventions) में वृद्धि होती और न रुस अणुशक्ति में प्रबल होने पर भी क्यूबा-सकट को टालने की सोचता। यदि हिन्दुस्थान की तटस्थ (Non-alignment) नीति निरर्थक सिद्ध होती, तो न साम्यवादी देश और न अन्यवादी देश चीन-हिन्दुस्थान-सघर्ष में हिन्दुस्थान का साथ देते, और न जीतता हुआ कट्टर साम्यवादी चीन स्वतः पीछे हटने का घोष करता।

हिन्दुस्थान के प्रति जो आशा सर अलेक्जेंडर ने सन् १९५२ में व्यक्त की थी, वह निरन्तर उत्तरोत्तर सत्य उतरती जा रही है। तब से अभी तक नौ-दस वर्षों का जो काल व्यतीत हुआ है, उस में कुछ ऐसी विगिष्ट घटनाएँ घटी हैं, जिन के फलस्वरूप अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र के दोनों, साम्यवादी और जनतन्त्रवादी दलों में शान्ति-प्रियता की दृष्टि से हिन्दुस्थान की ख्याति बढ़ती जा रही है तथा दोनों दल उस की मंत्रीपूर्ण अहिंसात्मक नीति की ओर क्रमशः आकृष्ट होते जाते हैं। नेटो (North Atlantic Treaty Organization), सीटो (South East Treaty Organization) तथा बगदाद आदि में निर्मित गुटबन्धियों से अलग रह कर उसने जो तटस्थता की नीति अपनाई है, एवं पचशील की नीति का विश्व के अनेक राष्ट्रों में अलग-अलग, तथा बाह्य सम्मेलन (अप्रैल १९५५) के द्वारा प्रसार करके सशस्त्र युद्ध तथा (क्रोव-विद्रोहों पर आधारित पारस्परिक गुराहट रूपी शीत-युद्ध की रोक-थाम करने में जो योग दिया है, वह ससार की दृष्टि में अत्यन्त सराहनीय सिद्ध हुआ है। स्टीलीन कालिनलोह-आवरणी (Iron curtain) रुसी नीति को समाप्त कर सम्पर्क-वर्द्धन वाली नीति का रुस द्वारा अपनाये जाने का श्रेय यदि किसी बाहरी नीति को दिया जा सकता है तो वह है, नेहरू की उपरोक्त वैदेशिक नीति। एक ओर साम्यवादियों की कट्टरता में ढिलावट लाने का तथा दूसरी ओर जनतन्त्रवादियों की सकुचित उदारता में हृदय-विशालता की प्रचुरता लाने का जो प्रयत्न हिन्दुस्थान कर रहा है, वह किसी से छिपा हुआ नहीं है। जब तक दोनों शक्तियों में एकसमान स्तर पर खड़ी होकर एक-दूसरे को परखने की क्षमता नहीं आयेगी, तब तक विश्व में शान्ति की स्थापना होना सम्भव नहीं। यही हिन्दुस्थान अपने विचार और आचारों द्वारा कर रहा है। एक ओर यू० एन० ओ० के प्लेटफार्म पर अथवा अन्यत्र वह अपनी मंत्रीपूर्ण अहिंसात्मक नीति का तर्कों द्वारा समर्थन करता है, तो दूसरी ओर कोरिया, कांगो आदि में जहाँ-जहाँ यू० एन० ओ० ने उस की सेना को शान्ति कायम रखने के लिये भेजा है, वहाँ-वहाँ अपनी अहिंसात्मक नीति का

प्रतिपालन करते में मैनिको ने जो व्यवहार-कुशलता दिखाई है उसकी प्रशंसा भी चहुँ ओर से आई है। इसी नीति का परिणाम है कि पूर्वीय और पश्चिमी जलिन के कारण जो रूस और अमेरिका आदि पश्चिमीय तीन प्रधान शक्तियों के बीच जो-कमकम चल रही है, उसे शान्त करने के लिये दुनिया की दृष्टि ने हल्की मध्यम्यता को ओर लगी है।

ये हैं कुछ थोड़े से दृष्टान्त, जिन में हमें ज्ञात हो जाता है कि जनता की आन्तरिक गति किंघर को झुक रही है। जब हम इन पर विचार करते हैं तो हमारे सम्मुख वह दृश्य आ जाता है, जो एक रास्ता बन जाने के पूर्व हुआ करता है। रास्ता बन चुकने के पहले मांगामी अपने निर्दिष्ट स्थान की ओर सीधे बोलते हैं और कोई झंझट से तो कोई उधर से चलता जाता है। अन्त में गूँधगामियों के ये ही गुप्त-प्रकट पैद-चिह्न एक निश्चित प्रकट मार्ग को बना लेने में समर्थ सिद्ध हो जाते हैं। यही मध्यम्य भविष्य का दृश्य हमें दिखाई दे रहा है। प्रिकागे-रविमयाओं अभी अप्रकट हैं—छिबी हैं—विखरी हैं—कभी गुप्त और कभी प्रकट रूप में मग्न होती हुई। निश्चित भविष्य के घुंघरले चादलों को चीरती नजर आ रही है।

सुदूर भविष्य में अहिंसक प्रधानात्मक पद्धति (Non-Violent Presidentships) का प्रखर प्रकाश—

जब हमने मध्यम्य भविष्य को अनुमान लगा लिया तब उससे लगे हुए सुदूर भविष्य का अनुमान लगाना कुछ कठिन नहीं रह जाता। फिर भी एक कठिनाता यह ही जाती है। समाज-जीवन अनेक युगों की परम्पराओं तथा अनेक रीति-विधियों के प्रतिस्वियों का सम्मिश्रित रूप रहता है, इसलिये किसी भी काल के सामाजिक जीवन के विषय में यह कदापि नहीं कहा जा सकता कि वह अमुक काल केवल अमुक प्रकार की खालिस (अमिश्रित) पद्धति छपनाये हुयी थी। तब फिर गुण-विशेष की प्रधानता देखकर ही उसी के अनुरूप यह घोषित किया जायेगा कि अमुक काल में अमुक पद्धति प्रचलित थी, या कि आवुनिक काल में प्रचलित है। इस बात को ध्यान में रखकर ही पाठक हमारे इस अनुमान को पढ़ें-समझें कि एकदिन ऐसा अवश्य आनेवाला है, जब समाज में अहिंसात्मक प्रधाना (non-violent Presidents) की पद्धति का प्रसार होगा, क्योंकि किन्तुमान समय में जनता का वस्त्र उस ओर झुका हुआ दिखाई दे रहा है और यह स्व निरा हाव-भाव वाला निरा मनवाणी वाला ही नहीं है, वरन् अम्यास रूप से यव-नय का प्रखित होता हुआ ठुमक-ठुमक सिंगेह-मथ पर भविष्य की ओर जा रहा है। अहिंसात्मक पद्धति का प्रसार होने में अभी बहुत काल लगेगा। वह कोई ऐसी

निरीबाह्य घटनात्मक क्रिया तो ह नहीं, जो बलाधिकार या शीघ्रगामी क्रान्ति के द्वारा अल्पकाल में आ जाये। उस में व्यक्तिवार मानसिक और हादिक परिवर्तन की आवश्यकता रहती है, जो किसी के दबाव से नहीं हो सकती। अपने आप को अपने ही नियंत्रण में रखकर वह प्राप्त हो सकती है, जिस को अर्थ यह होता है कि हमारी यह आदत जिस के कारण दूसरे के हुक्म को अपने आन्तरिक हुक्म को अपेक्षा अधिक मानते हैं, निकाल फेंकी जाय। यह अपनीवाली स्वनिश्चित बात जब तक जीवन के हर क्षण में प्रकीर्णित न हो उठेगी, तब तक यह न कहा जा सकता कि समाज में अहिंसात्मक सर्वराज अथवा अहिंसात्मक जीवन-पद्धति है। इसमें पर्याप्त समय लगेगा और फिर भी कुछ-न-कुछ वहीं-न-फही खामियाँ रहेंगी। खामियाँ रहे और पद्धति सर्वव्याप्त भी न हो, तब भी जब कभी सामाजिक जीवन में उसकी प्रधानता आ गई, तो उसी को जेता अहिंसात्मक पद्धति कहने की अधिकारणी हो जायेगी।

जब हम यह कहते हैं कि सुदूर भविष्य में अहिंसा का राज्य होगा, तब उसका यह अर्थ नहीं होता कि संसार में हिंसा ही न रहेगी। यह संसार द्वेन्द्रात्मक है, इसलिये जब तक संसार अथवा सृष्टि है और वह तो अनन्त ही है, तब तक यह तो कभी ही ही नहीं सकता कि संसार-भर में हिंसा की सर्वनाश हो जाय। तब फिर अहिंसात्मक राज्य या पद्धति का इतना ही अर्थ हुआ कि अहिंसा हिंसा को अपने अधीन इस तरह बिना किए रखेगी कि वह भौतिक जीवन को विकारमय करने के लिये चुनौत न कर सकेगी। यही विजय का अर्थ होता है। जब कोई पक्ष अपनी सबलता के द्वारा विरोधी पक्ष को दबा देता है, तब उसकी विजय हो जाती है। जिस प्रकार आज का समाज में अहिंसा विद्यमान है, उसी प्रकार सुदूर भविष्य के समाज में हिंसा रहेगी। केवल दोनों की स्थिति का तत्त्वा पलट जायेगा। आज जो हिंसा अहिंसा को दबाकर रखे है, वही जब केवल अहिंसा के द्वारा दबा दी जायेगी, तब अहिंसात्मक पद्धति का साम्राज्य कहा जाने लगेगा। यही सुदूर भविष्य का दृश्य है, जो पूर्वोक्त उबल-लेस्तवाली आन्तरिक धर्म के द्वारा हमारे आन्तरिक चक्षुओं में प्रतिबिम्बित हो रहा है।

आज लोग परम्परागत हिंसात्मक पद्धति में रचे-पचे हैं और ऐसे ही लोगों को इस समय सख्या अधिकाधिक है—वे हमारे इस अनुमान को सुन कर सम्भवतः विश्वास न करे, परन्तु उन के सम्मुख पूर्व इतिहास पड़ा हुआ है। वे उसे उठाकर देखे, तो पता लग जायेगा कि वे भ्रम में हैं। पद्धतियाँ बनाने मिटाने वाली तो समाज ही होता है। ऐसी पद्धतियाँ समाज में बनती और मिटती रही हैं। तब फिर अहिंसात्मक पद्धति के आने में अविश्वास क्या हो? सन्देह पतन का मूल होता

है, और प्रयाम उत्थान का, इसलिये कहा गया है “क्षुद्र हृदय दौर्वल्य त्यक्त्वोत्तिष्ठ परतप” अर्थात् हे परम तपस्वी कर्मवीर ! अपने इस हृदय की निकृष्ट दुर्बलता को छोड़ और उठ। ”

अहिंसात्मक पद्धति का प्रचार हो जाने पर क्या समाज-व्यवस्था सचमुच ही ऐसी हो जायगी कि वह ट्रेड यूनियन्स जैसी समिति-सभाओं के रूप में चलती रहेगी, जैसा कि मार्क्सवाद का कहना है, या कि वह ऐसी हो जायगी कि हर व्यक्ति स्वतन्त्र रूप से इतना स्वनियंत्रित हो जायगा कि बिना किसी बाह्य हस्तक्षेप के समाज-संचालन होता रहेगा, जैसा कि गांधीवाद का कहना है ? हमारे सामने सुदूर भविष्य का जो चित्र है, उस में इन दोनों भावनाओं को स्थान दिया हुआ प्रतीत नहीं होता। व्यावहारिक दुनिया तथा सिद्धान्त दोनों को देखते हुए हमें उपरोक्त भावनाएं केवल काल्पनिक आदर्श दिखाई दे रही हैं। जब हम यह जान चुके कि सृष्टि में, जिस का कभी अन्त होनेवाला नहीं है, सर्वत्र पूर्ण अहिंसा ही नहीं सकती, अर्थात् हिंसा भी किसी-न-किसी रूप में अवश्य रहेगी, तब यह निश्चय ही है कि किसी-न-किसी को किसी प्रकार से हिंसा को दबा कर रखना पड़ेगा। यदि यह कहा जाय कि हर व्यक्ति में उसे दबा कर रखने का सामर्थ्य रहेगा, तब तो हमारी समझ में मार्क्स और गांधी दोनों के विकास-सिद्धान्तों को ठेस पहुँचती है। मनुष्य-वर्ग ही की बात को ले लीजिये, तो आप को मालूम होगा कि उसी के अन्तर्गत विकास-मात्राएं भिन्न-भिन्न श्रेणी की रहती हैं, और सम्भवतः आगे भी बनी रहेगी, इसलिए इन दृष्टि से ही बाह्य नियंत्रण की आवश्यकता रहेगी, भले ही वह माता-पिता की प्रेम-मय यत्रणा के समान क्यों न हो। यदि यह मानने के लिये कहा जाय कि सर्वजन एक ही श्रेणी पर पहुँच जायेंगे, तो यह सृष्टि-विकास के सिद्धान्त के विरुद्ध होगा। सृष्टि-विकास का सिद्धान्त हमें यह बताता है कि जब पदार्थ से क्रमशः चेतन पदार्थ बनते हैं, और फिर कोटि-कोटि श्रेणियों को पार करते हुए चेतन पदार्थ ही अन्त में मनुष्य-योनि को प्राप्त कर सकते हैं। गौ को इसीलिये गांधीजी ने मनुष्य-वर्ग की पूर्वगामिनी श्रेणी अथवा उपमानुषिक जगत् (Sub-human World)^{१८} का प्रतीक कहा है और यह बताया है कि इसी सिद्धान्त पर प्रत्यक्षतः पुनर्जन्म का महान् सिद्धान्त निर्भर है।^{१९} ऐसी स्थिति में मनुष्य-वर्ग में सर्वप्रथम प्रविष्ट होने वाली कम विकसित जीवश्रेणी का विचार कीजिये और फिर उस के आगे होते जाने वाले

३७ गीता २।३

३८ Young India, 6-10-1921

३९ Young India, 20-10-1927

विकास-क्रम पर भी विचार कीजिये, तो स्पष्ट हो जायगा कि समाज को व्यवस्थित रखने के लिये कुछ-न-कुछ बाह्य नियंत्रण हर समय रखना आवश्यक होगा। हाँ, समाज के विकासानुसार नियंत्रण की मात्रा में भेद अवश्य रहेगा।

यदि यही बात है, तो मन में स्वाभाविकतः यह प्रश्न उठता है कि अहिंसा-प्रधान सामाजिक पद्धति के काल में समाज को चलाने के लिये सुदूर भविष्य में किस प्रकार का बाह्य नियंत्रण रहेगा। यह नियंत्रण, हमारी अल्प मति के अनुसार, हर व्यवस्था में—चाहे वह राजकीय हो या आर्थिक अथवा सामाजिक—कौटुम्बिक नियंत्रण के समान होगा। कुटुम्ब का प्रधान जिस प्रकार सेवा, त्याग और प्रेम की भावनाओं से प्रेरित होकर कुटुम्ब का कार्य-भार सम्हालता है, उसी प्रकार समाज के भिन्न-भिन्न क्षेत्रों की व्यवस्थाएँ प्रधानों के हाथ में होने जा रही हैं, ऐसा हमारी दृष्टि के सामने झूल रहा है। वर्तमान जन-मत और जन-कार्यों का बहाव इसी ओर है। जहाँ-जहाँ जनतन्त्रात्मक व्यवस्थाएँ चल रही हैं, वे इसी आधार पर आश्रित हैं, और जहाँ कहीं जनतन्त्रात्मक पद्धतियाँ नहीं हैं, वहाँ भी थोड़ी बहुत कमी-वेशी से इसी 'प्रधानवाली' प्रथा का आदर है, यह हम पूर्व पृष्ठों में देख चुके हैं। यह प्रधान, प्रधान मंत्री होगा या महामन्त्रियों (पालमिन्ट, रिपब्लिक आदि) का प्रधान, इसके विषय में भविष्य ही ठीक-ठीक बता सकेगा। आज तो यही दिखाई देता है कि यद्यपि व्यावहारिक समस्त कार्यों का उत्तरदायित्व प्रधान मंत्री के हाथ में रहता है, तथापि आरोप उस का अन्यत्र ही पालमिन्ट आदि के प्रधान पर दिया जाता है।

परन्तु आज के जो प्रधान हैं, वे यथार्थतः कुटुम्ब के प्रधानों से बहुत भिन्न हैं। अभी उन में तो उस प्रेम की भावना आई है, और न उस सेवा, त्याग या समदृष्टि की जो कुटुम्ब के मुखिया में रहती है, इसलिये सुदूर-भविष्य तक पहुँचते-पहुँचते इस प्रधान पद की इस ओर विकसित होने की सम्भावना है। एक कमी इस प्रधान पद में और है। विधान और सिद्धान्त की दृष्टि से जो प्रधान जनता का अहितकर हो, वह अपने प्रधानपद से चाहे जव हटाया जा सकता है, और रिक्त स्थान पर दूसरा प्रधान आरुढ़ किया जा सकता है, परन्तु व्यवहार में वह पूर्णतः जन-मत के अधीन नहीं रहता। इसके विपरीत कुटुम्ब का प्रधान यदि अयोग्य सिद्ध होता है, तो उसके हाथ से कार्य-भार लेकर कुटुम्ब के किसी दूसरे योग्य व्यक्ति के हाथ में दे देते हैं, इसलिये वहाँ व्यावहारिक दृष्टि की ही प्रधानता रहती है और यहाँ सामाजिक व्यवस्थाओं में विधान और सिद्धान्त पर ही लड़ा-भिड़ा करते हैं। चाहिये यह कि हमारे समाज के प्रधान, कौटुम्बिक प्रधान के समान ऐसे बूढ़े-स्थाने हो, जिन्हें दुनियादारी का अनुभव हो और जिन में यह क्षमता हो कि अपने सुख-भोग का त्याग जन-सुख-भोग के हेतु सहर्ष और सप्रेम करते हुए गांधी या विनोबा-जैसा

जीवन व्यतीत करें। जीवन की वर्तमान भौतिक प्रवृत्तियों पर भी यदि दृष्टि डाली जाय, तो भी यही प्रतीत होता है कि समाज कुछ काल तक अत्यन्त गति अथवा नीति-प्रधान-निति की ओर अवश्य बढ़ेगा, जिसमें उक्त प्रकार का विकास होना कोई अस्म्भव नहीं है। जब मुद्रा-मूल्य (money-value) या अधिकार-मूल्य (power-value) के स्थान में सेवा-मूल्य (service-value) के आधार पर समाज का संचालन होने लगेगा, तभी हमें आदर्श प्रधान मिल सकेंगे। इसके लिये मुद्रा-भविष्य के नेत्र हिन्दुस्थान पर गड़े हुए हैं। वहाँ से कुछ-कुछ आशा-किरणें चमकती हुई दिखाई दे रही हैं। उसकी पूर्व-संस्कृति ही ऐसी है कि सेवा-मूल्य पर आधारित समाज बनाया जा सकता है। वह गांधी की प्रयोगशाली और सपना भी होता है, जहाँ पर अभी तक उन्होंने अपने विविध कार्यक्रमों के द्वारा वहाँ की जनता को सेवा-भाव पर जीना सिखाया है। वह अभी भी गांधी के तपे हुए कुछ सेवकों के हाथ में है, जो प्रेम, अहिंसा और सेवा-भाव की नीति को पकड़े हुए समाज के विभिन्न विभागों में व्यवहार-रूप से उस को प्रसार करने में लगे हैं, हालाँकि वे उसे नीति का प्रतिपालन करने में माघो से बहुत पीछे हैं। इन सब बातों की देख कर हमें दिखता है कि हिन्दुस्थान, यदि समाज के लड़ाकू कुचक्र से अपने-आप को बचा कर रखे सको, तो विकास-नीति को मुद्रा-भविष्य तक बढ़ायेगा और जग-समाज के अन्य विभागों अथवा राज्यों या राष्ट्रों में मान्य-प्राप्ति हमें दिखता है कि वह भविष्य का कणवार होगा और दुनिया की दृष्टि का पश्चिम में पूर्व की ओर आकर्षित कर अपने-वक्षस्थल में केन्द्रित करेगा। यह सब इस कारण नहीं कि वह प्रचलित जंगली तरीकों को अपना कर सर्विल बन रहा है, बल्कि इसलिये कि उस के हृदय में सर्वपरतन्ता वा पद-दलितों के लिये दृढ़ है और उसने भौतिक मामलों को भी निबटाने के लिये विभिन्न अहिंसात्मक संघर्षों के मार्गों को ग्रहण कर रखा है, जिस के कारण उसमें प्रति-जगत् के जनसाधारण का स्निह बढ रहा है। इस संस्कार में दृष्टान्त-स्वरूप अत्यात्म-पुनर्गठन-गति (Moral Reformation Movement) के प्रवर्तक, कोलम्बो के ७३ वर्षीय अनुमयी डा० फ्रेडरिक वुचमेन के अभी हाल में कहे हुए शब्द उल्लेखनीय हैं, जिन की तात्पर्य यह है कि दुनिया की वर्तमान मुठभेड़ को सुलझानेवाला हिन्दुस्थान ही होगा। यदि हम यह कहें कि यह प्रधान-पद्धति वहाँ पद्धति है, जिस का प्रतिपादन भरतखण्ड (हिन्दुस्थान) के निवासियों ने वैदिककाल ही में कर डाला था और जिस का सम्बोधन वे राजा अथवा धर्मराज आदि शब्दों के द्वारा करते थे, तो आप

हम से, यह कह कर नासज हो उठेगे कि-जी, रठिनाई में तो राज्य-मदति और राज्य का मित्र, छुड़ाया जा रहा है और आप फिर उसी की तान छेड़ते लगे,। नाराज होने की इस में कोई बात नहीं है। आप शत्रु से, प्रभावित होकर, उखाड़-पछाड़ करते हैं- हम भाव को नेत्र नुन्नात कर रहे हैं। आप ऐतिहासिक तथा परम्परागत परिवर्तनों के कारण राजा की बढती हुई निरकुशता (absolutism), और पुश्तैनी राज-गद्दी (heredity), का खयाल करके उस प्रथा को, विषमूल-सी देखते हैं; हम उसका निर्माण करने वाले मूल-भाव को ही ग्रहण कर उस की प्रशंसा करते हैं। इसी-विचार में हमारी समझ में, गांधीजी ने परहितेच्छु राजा (benevolent ruler) को राज्य करने में कोई हानि नहीं समझी है। यों-कि राजा परहितेच्छु होता है, वह-सयास, प्रेमी, और सेवक भी होता है। यदि पूर्वकाशीन आदर्श, का प्रमाण-सिद्ध परहितेच्छु, पुरुष-संख्या-विकारी, बनाया जाय, और वह जनसत्ता के बशीभूत रह कर, चहें जब अधिकार-सम्पत्ति का सांकेत एव, राज्याधिकार-अपेक्षी (heredity) पर, आधारित जा रहे, तो फिर चाहे वह-राजा कहावे या, प्रधान, उससे कुछ, विगड़ता नहीं; परन्तु जन-राजा, शब्द-कलकित दुर्गुणों का-प्रतीक बन गया है, तो हमारी आप के साथ, ऐसे दुर्गुण-स्मारक, शब्द को तिलाजलि देकर, उसी जनतन्त्र-स्मारक और लोक-प्रिय 'प्रधान' शब्द का प्रयोग करना, करे-जो, मर्यादा विहीन शास्त्रीय दर्शनो में प्राचीनकाल से ही उस नियम-पीक-सर्वव्याप्त-प्राकृतिक-अधिष्ठित शक्ति का-द्योतक रहा है, जो सृष्टि के, अनेकत्व को एकत्व से बाँधकर रखती है।

इन प्रधानात्मक समाज में, जहाँ देवो-वहाँ हर-व्यवस्था का-संचालन उसके प्रधान के हाथ में रहेगा। कहीं विश्वमघ (World Federation) की दृष्टि से 'महामहाप्रधान', कहीं राष्ट्र की दृष्टि से 'राष्ट्र-प्रधान', कहीं राज्य-सघ (States Union) की दृष्टि से 'सघ-प्रधान', और उस के अवयव राज्य की दृष्टि से 'राज्य-प्रधान' और कहीं 'सर्व प्रधान' कहीं 'उप प्रधान' आदि उपाधियों से विभूषित अनेक की सख्या से सारे विश्व का समाज भर उठेगा। चूं कि मंत्री केवल कार्य-संचालक होता है, न कि अधिपति, इसलिये सारी सत्ता, हमारी समझ में क्रमशः प्रधान मंत्रियों के हाथ से खिंचकर नेशनल असेम्बली, रिपब्लिक आदि के प्रधानों के हाथ में सिमट आयेगी, जिस का एक नवीन दृष्टान्त हमें आज ही के समाचार-पत्र में, जब कि हम इस लेख को लिख रहे हैं, पढ़ने को मिल गया। यूगोस्लाविया में एक नया राज्य-विधान तैयार किया गया है, जो इसी वर्ष सन् १९५२ के समाप्त होने के पूर्व नेशनल असेम्बली के सामने पेश किया जानेवाला है। उसके अनुसार यद्यपि समस्त शासन-सत्ता (administrative authority) का-आरोप युगोस्लेव नेशनल असेम्बली पर रहेगा, तथापि रिपब्लिक का प्रेसिडेंट और नेशनल

असेम्बली की 'प्रेमिडियम' का प्रेसीडेंट, अर्थात् प्रधान सर्वोच्च कार्य-निर्वाहक (Executive Heads) रहेंगे। राज्य-मंत्री और उपमंत्री लोग राज्य के स्थिर कर्मचारी (Permanent Officials) होंगे और वे पार्लिमेन्ट की सदस्यता के लिये चुनाव न लड़ सकेंगे।^{११} यह प्रधानात्मक प्रथा उस लता के समान है, जो किसी वृक्ष का आश्रय लेकर पनपती है। वह जनतन्त्र का आश्रय लेकर उत्पन्न हुई, और उसी के आधार पर पुष्पित होकर अपनी लोक-प्रियता बनाये रखती है। तभी तो उस की ओर में पार्लिमेन्ट, नेशनल असेम्बली, रिपब्लिक, जन-महामन्त्र, मसद आदि की दुहाई दी जाती है और उस दुहाई की ओट लेकर ही वह जीवित रहती है, इसलिये आधुनिक दृष्टिकोण में जब से जनतन्त्र ने साम्राज्य के विरुद्ध सिर ऊँचा किया है, तब से प्रधान प्रथा का उत्पत्ति काल माना जाय, तो अनुचित न होगा। इस दृष्टि से हमारी अल्पमति के अनुसार इस का उदयकाल १८वीं शताब्दी का अन्तिम चरण—जब कि फ्रांस की क्रान्ति सन् १७८९ में प्रारम्भ हुई—कहा जा सकता है, परन्तु उस समय वह केवल राजकीय क्षेत्र की एक अल्प-जीवित चिन्तनगारी मात्र थी। उसके बाद अनेक चिन्तनगरियाँ उठी और दुझी। क्रमशः उन का रूप बढा और उस के क्षेत्रों का भी विस्तार हुआ। पूँजीपति-प्रथा के साथ ही उसने भी चुपके-चुपके अपना घर अर्य-क्षेत्र में बनाना प्रारम्भ किया। अन्त में मैनेजेरियल (प्रबन्धक) पद्धति के काल से वह अपना उत्साह और प्रभाव स्पष्ट करने में लगी है, और यह विश्वास है कि वह इसी व्यूह-चक्र के अन्दर मुरक्षित रह कर सारी शक्ति अपने-आप में केन्द्रित रखेगी।

दसवे अध्याय का

परिशिष्ट (१)

*“Testimonies by Eminent men”

“The following extracts from Mr Alfred Webb’s valuable collection, if the testimony given therein be true, show that the ancient Indian civilisation has little to learn from the modern -

Victor Cousin

(1792-1867) *Founder of Systematic Eclecticism in Philosophy*

“On the other hand when we read with attention the poetical and philosophical movements of the East, above all, those of India, which are beginning to spread in Europe, we discover there so many truths, and truths so profound, and which make such a contrast with the meanness of the results at which the European genius has sometimes stopped, that we are constrained to bend the knee before that of the East, and to see in the cradle of the human race the native land of the highest philosophy”

J. Seymour Keay’ M. P.

Banker in India and India Agent

(Writing in 1883)

“It cannot be too well understood that our position in India has never been in any degree that of civilians bringing civilisation to savage races. When we landed in India we found there a hoary civilisation, which during the progress of thousands of years, had fitted itself into the character and

adjusted itself to the wants of highly intellectual races. The civilisation was not perfunctory, but universal and all-pervading—furnishing the country not only with Political systems but with social and domestic institutions of the most ramified description. The beneficent nature of these institutions as a whole may be judged of from their effects on the character of the Hindu race. Perhaps there are no other people in the world who (have) so much in their characters the advantageous effects of their own civilisation. They are shrewd in business, acute in reasoning, thrifty, religious, sober, charitable, obedient to parents, reverential to old age, amiable, law-abiding, compassionate towards the helpless, and patient under suffering.”

Friedrich Max Muelier' L L D

“If I was to ask myself from what literature we here in Europe, we who have been nurtured almost exclusively on the thoughts of Greeks and Romans, and of one semetic race, the Jewish, may draw that corrective which is most wanted in order to make our inner life more perfect, more comprehensive, more universal, in fact more truly human, a life not for this life only, but a transfigured and eternal life—again I should point to India.”

Colonel Thomas Munro

Thirty-two years service in India

“If a good system of agriculture, unrivalled manufacturing skill, a capacity to produce whatever can contribute to convenience or luxury, schools established in every village, for teaching, reading, writing and arithmetic, the general practice of hospitality and charity among each other, and, above all a treatment of the female sex, full of confidence, respect and delicacy, are among the signs which denote a civilised people, then the Hindoos are

not inferior to the Nations of Europe, and if civilisation is to become an article of trade between the two countries, I am convinced that this country(England)will gain by the import cargo ”

Frederick Von Schlegel

“It cannot be denied that the early Indians possessed a knowledge of the true God, all their writings are replete with sentiments and expressions, noble, clear and severely grand, as deeply conceived and reverently expressed as in any human language in which men have spoken of their God Among nations possessing indigenous philosophy and metaphysics, together with an innate relish for these pursuits, such as at present characterises Germany, and in, olden times, was the proud distinction of Greace Hindustan holds the first rank in point of time ”

Sir William Wedderburn' Bart

“The Indian village has thus for centuries remained a bulwark against political disorder, and the home of the simple domestic and social virtues No wonder, therefore, that philosophers and historians have always dwelt lovingly on this ancient institution which is the natural social unit and the best type of rural life, self-contained, industrious, peace-loving, conservative in the best sense of the word I think you will agree with me that there is much that is both picturesque and attractive in this glimpse of social and domestic life in an Indian village It is a harmless and happy form of human existence Moreover, it is not without good practical outcome ”

J J Young

Secretary, Savon Mechanics Institutes

(Within recent years)

“Those races (the Indian viewed from a moral aspect) are

perhaps the most remarkable people in the world They breathe an atmosphere of moral purity, which cannot but excite admiration, and this is especially the case with the poorer classes, who not withstanding the privations of their humble lot, appear to be happy and contented True children of Nature, they live on from day to day, taking no thought of to-morrow and thankful for the simple fare which Providence has provided for them It is curious to witness the spectacle of coolies of both sexes returning home at night-fall after a hard day's work often lasting from sunrise to sunset In spite of fatigue from the effects of the unremitting toil, they are, for the most part, gay and animated, conversing cheerfully together and occasionally breaking into snatches of light-hearted song Yet what awaits them on their return to the hovels which they call home ? A dish of rice for food, and the floor for a bed Domestic felicity appears to be the rule among the Natives, and this is the more strange when the customs of marriage are taken into account, parents arranging all such matters Many Indian households afford examples of the married state in its highest degree of perfection This may be due to the teachings of the Shastras, and to the strict injunctions which they inculcate with regard to marital obligations, but it is no exaggeration to say that husbands are generally devotedly attached to their wives, and in many instances the latter have the most exalted conception of their duties towards their husbands "

Abbe J A Dubois

*Missionary in Mysore, Extracts from letter dated Seringapatam
15th December, 1820*

"The authority married women (have) within their houses is chiefly exerted in preserving good order and peace among the person who compose their families, and a great many among them discharge this important duty with a prudence and a discretion

“Mr Gandhi then quoted Shelley’s great lines from the ‘Mask of Anarchy’, lines which should be far better known than they are

“Stand ye calm and resolute,
Like a forest close and mute,
With folded arms and looks which are
Weapons of unvanquished War

“And if then the tyrants dare,
Let them ride among you there,
Slash, and stab, and maim and hew—
What they like, that let them do
With folded arms and steady eyes,
And little fear, and less surprise,
Look upon them as they slay,
Till their rage has died away

“Then they will return with shame
To the place from which they came,
And the blood thus shed will speak
In hot blushes on their cheek

“Rise like lions after slumber
In unvanquishable number—
Shake your chains to earth, like dew
Which in sleep has fallen on you—
Ye are many, they are few,”

From Mahatma Gandhi (edited by Sir Radha Krishnan)
P 146

दसवें अध्याय का

परिशिष्ट (२)

आश्रमवासियों के मूल नियम

गान्धीजी द्वारा स्थापित आश्रमों के कार्यक्रमों एवं उन के द्वारा किये

तत्सम्बन्धी विवरणों के आधार पर लेखक ने स्वयं निम्नलिखित नियमों को अपनी भाषा में बद्ध किया है। समस्त आश्रमों के कार्य-क्रमों में मूलतः समयानुकूल यही नियम अन्तर्निहित थे।

(१) शारीरिक श्रम की प्रधानता—हर आश्रमवासी को नियमित शारीरिक श्रम करना अनिवार्य था। अपनी रोजी उपार्जन करना और सफाई रखना हर एक का कर्तव्य था। भोजन बनाने से लेकर पाखाना सफाई तक सब को अपने हाथ से करना पड़ता था। व्यावसायिक श्रम, जैसे चमारी, बढईगीरी, कृषि, बागवानी इत्यादि इसी शारीरिक श्रम के अन्तर्गत आ जाते हैं। बौद्धिक या आत्मिक क्षेत्र में पारागत लोग भी इस शारीरिक श्रम से वरी नहीं रह सकते थे।

(२) सादा जीवन—हर एक आश्रमवासी को सादा रहन-सहन और खाना-पीना रखना पड़ता था।

(३) आश्रमवासियों में अभेद—आश्रम के ध्येय को पालन करने वाला कोई भी मनुष्य आश्रमवासी बन सकता था। कोई आश्रमवासी किसी दूसरे के प्रति भेद-भाव नहीं रख सकता था। रंग-भेद, देश-भेद, कौम-भेद, जाति-भेद, सम्प्रदाय या धर्म-भेद अथवा छुआछूत भेद—किसी भी प्रकार का भेद-भाव किसी भी आश्रमवासी के पास नहीं खटक पा सकता था।

(४) प्रेम और सहयोग—हर प्रकार की दिनचर्या में हर आश्रमवासी को एक दूसरे के प्रति वही प्रेम और सहयोग बर्तना आवश्यक था, जो किसी कुटुम्ब या परिवार के लोगों में पाया जाता है।

(५) शिक्षण—शिक्षक का प्रेम और आचार ही, न कि भय और पुस्तकीय ज्ञान, शिष्यों के शिक्षण का आधार बना कर रखा था, जिस से न केवल अक्षर-ज्ञान अथवा बौद्धिक वृद्धि ही होती थी, वरन् शारीरिक-शिक्षा और आत्मिक-विकास, अर्थात् चरित्र-निर्माण भी होता था। शारीरिक शिक्षा के अन्तर्गत शारीरिक श्रम और शारीरिक व्यवसायों का भी समावेश हो जाता है। टाल्सटाय-आश्रम में बालक-बालिकाओं को शिक्षा देने का भार गांधीजी ने स्वयं अपने ऊपर, कुटुम्ब के एक पिता की नाई ले रखा था।

(६) स्वदेशी और स्वराज पर जोर—हर आश्रमवासी को ऐसे साधनों पर ध्यान रखना आवश्यक था, जिन से मशीनरी की ओर अरुचि, और स्वदेशी की ओर रुचि की वृद्धि हो, एवं आत्म-नियंत्रण के द्वारा स्वराज-स्थापना के लिये मार्ग खुलता जाय।

(७) रचनात्मक कार्य—समाज के समस्त अंगों को सम्पन्न बनाने के लिये हर आश्रमवासी को रचनात्मक योजनाओं के कार्य-क्रम में भाग-लेना आवश्यक था।

दसवें अध्याय का

परिशिष्ट (३)

सत्याग्रही की नियमावली (सन् १९३० में बनाई गई)

“सत्याग्रह का अर्थ है—सत्य का आग्रह। इस तरह के व्यापक आग्रह के समय स्वजन या परजन, बालक या बूढ़े, स्त्री या पुरुष का कोई भेद नहीं रहता। यानी किसी के सामने ‘शारीरिक बल’ का प्रयोग किया ही नहीं जा सकता। अतएव, जो बल बाकी बचा रहता है वह—अहिंसा का—प्रेम का बल ही हो सकता है। इस बल का दूसरा नाम आत्मबल है। इसी विचार-श्रेणी में से असहयोग, सविनय आज्ञा-भंग इत्यादि उत्पन्न हुए हैं।

जो लोग सत्याग्रह की इस उत्पत्ति को याद रखेंगे, वे सहज ही नीचे लिखे नियमों को समझ सकेंगे—

१ सत्याग्रही किसी पर गुस्सा न होगा।

२ वह विरोधी का गुस्सा सह लेगा।

३ गुस्सा सहने के साथ ही वह विरोधी की मार भी सह लेगा, पर उसे कभी नहीं मारेगा, और गुस्से में वह जो उचित या अनुचित आज्ञा करेगा, उसका भी मारपीट के या किसी दूसरे ढर से पालन नहीं करेगा।

४ मिपाही जब गिरफ्तार करने आये, तो खुशी-खुशी गिरफ्तार हो जायेगा। अपनी जायदाद जप्त करने आये, तो खुशी-खुशी उसे दे डालेगा।

५. दूसरे की जायदाद अगर अपनी हिफाजत में होगी, तो मरते दम तक उस की रक्षा करेगा, मगर कब्जा करने के लिये आने वाले को नहीं मारेगा।

६ नहीं मारने का मतलब गाली भी नहीं देना है।

७. फलत सत्याग्रही विरोधी का अपमान नहीं करेगा। आजकल के अनेक प्रचलित नारे या आवाजे हिंसक हैं, अतः सत्याग्रही के लिये वे सर्वथा त्याज्य हैं।

८ सत्याग्रही अंग्रेजी झंडे (यूनियन जैक) की सलामी नहीं उतारेगा, पर उम का अपमान भी नहीं करेगा। अधिकारी का या किसी अंग्रेज का भी वह अपमान नहीं करेगा।

९ लड़ाई के समय यदि कोई किसी अंग्रेज का या सरकारी अधिकारी का अपमान करे या उस पर हमला करे, तो सत्याग्रही अपनी जान को खतरे में डालकर भी उस की रक्षा करेगा।

जेल जीवन के बारे में

१० कैद होने पर सत्याग्रही जेल के उन सब नियमों का पालन करेगा, जिन से उस के स्वाभिमान को धक्का नहीं पहुँचता। वह अधिकारियों के प्रति भी विवेकपूर्ण वर्तन रखेगा। मस्लन, माधारणतः वह अधिकारी को सलाम करेगा, लेकिन अगर नाक रगटने को कहा जायगा, तो नहीं रगड़ेगा। वह 'सरकार की जय बोलो' नहीं कहेगा। वह जेल में ऐसा भोजन करेगा, जो अच्छा हो और जिस में उसे कोई धार्मिक आपत्ति भी न हो, पर कचरेवाला, सड़ा हुआ, मैले बरतन में परोसा हुआ या अपमानपूर्वक दिया हुआ भोजन वह नहीं करेगा।

११ सत्याग्रही खुनी कैदी के और अपने बीच में कोई भेद-भाव नहीं पैदा करेगा, इसलिये वह अपने को उससे उच्च समझकर या कह कर अपने लिये खास सहूलियतें नहीं चाहेगा, पर शरीर या आत्मा की आवश्यकता के लिये जरूरी सहूलियतें मागने का उसे अधिकार होगा।

१२ जिन सहूलियतों के न मिलने से स्वाभिमान को धक्का नहीं पहुँचता है, उन के लिये सत्याग्रही उपवास वगैरह नहीं करेगा।

दल के बारे में

१३ सत्याग्रही अपने दल के सरदार की तमाम आज्ञाओं का, चाहे वे उसे पसन्द हो या न हो, खुशी-खुशी पालन करेगा।

१४ हुक्म के अपमानजनक, द्वेष-पूर्ण अथवा मूर्खता-पूर्ण प्रतीत होने पर भी उसका पालन करने के बाद ही वह सरदार से उसकी शिकायत करेगा। सत्याग्रही को दल में शामिल होने से पहले शामिल होने की योग्यता का विचार कर लेने का अधिकार है। एक बार शामिल हो जाने पर दल के कटु और मीठे, सरत और नरम सब नियमों का तथा उस के अनुशासन का पालन करना बर्न हो पड़ता है। दल के समग्र व्यवहार में अनीति मालूम हो, तो सत्याग्रही दल से इस्तीफा दे सकता है, किन्तु दल में रह कर नियम तोड़ने का उसे अधिकार नहीं है।

१५ किसी भी सत्याग्रही को किसी की तरफ से अपने ऊपर आचार रखने-वालों के भरण-पोषण की आशा नहीं रखनी चाहिये। अगर किसी के लिये कोई इन्तजाम हो सके, तो उसे अनायास प्राप्त बात समझना चाहिये, अन्यथा सत्याग्रही तो अपने को और अपने आश्रितों को ईश्वर की शरण में छोड़ देगा। शरीर-बल या हथियारों से लड़े जाने वाले युद्ध में भी, जहाँ लाखों एक साथ लड़ते हैं, कोई किसी के ऊपर आधार नहीं रखता, तो फिर सत्याग्रही युद्ध के बारे में तो पूछना ही क्या

था ? सार्वभौम यानी सारे ससार का अब तक यही अनुभव है कि ऐसो को ईश्वर ने भूखो नहीं मरने दिया है।

कौमो लडाई के बारे में

१६ सत्याग्रही जान-बूझ कर कौमो कलह या लडाई का कारण कभी नहीं बनेगा।

१७ कौमो लडाई के छिड़ने पर वह किसी कौम की तरफदारी नहीं करेगा। न्याय जिस की ओर होगा, वह उसी की मदद करेगा। अगर म्बय हिन्दू होगा, तो मुसलमान वगैरह कौमो के प्रति वह उदारता से पेश आयेगा और हिन्दुओ के आक्रमण से उन की रक्षा करते हुए मर मिटेगा। अगर मुसलमान वगैरह हिन्दू पर हमला करते होंगे, तो उस से हिन्दू की रक्षा करते हुए वह अपनी जान दे डालेगा, लेकिन विरोध में किये गये हमले में कमी शामिल नहीं होगा।

१८ कौमो क्षगडो को पैदा करने वाले अवसरों से वह जहाँ तक हो सकेगा, बचेगा।

१९ अगर सत्याग्रही कोई जुलूस निकालेगा, तो ऐसा कोई काम न होने देगा, जिस से किसी भी कौम के धार्मिक-भावों को चोट पहुँचे। और वह दूसरों के जुलूस में शामिल नहीं होगा, जिस से किसी कौम के धार्मिक भावों पर आघात पहुँचता हो।

(नवजीवन)

मोहनदास कमचन्द गांधी

हिन्दी नवजीवन ता० २७-२-१९३० पृ० २२४ से उद्धृत यह नोट पाठक यह ध्यान में रखकर पढ़ें कि सन् १९३० में जब यह नियमावली तैयार की गई थी, तब हिन्दुस्तान अंग्रेज सरकार के अधीन था और हिन्दू-मुसलिम के बीच कौमो प्रश्न का झगडा रहता था।

दसवें अध्याय का

परिशिष्ट (४)

हिन्दुस्तान का रचनात्मक कार्यक्रम

“The constructive programme in India is essentially village work. The eighteen items which Gandhiji included in the programme were indispensable for the emancipation of the nation through non-violence. These items are

- 1 Communal unity, (साम्प्रदायिक एकत्व)
- 2 Removal of untouchability, (छुआछूत का मिटाना)
- 3 Prohibition, (मादक पदार्थों का निषेध)
- 4 Khadi, (खादी)
- 5 Other village industries, (अन्य ग्रामोद्योग)
- 6 New or basic education, (नई या बुनियादी शिक्षा)
- 7 Adult education, (प्रौढ शिक्षा)
- 8 Village sanitation, (ग्रामों की स्वच्छता)
- 9 Service of backward tribes, (पिछड़ी हुई जातियों की सेवा)
- 10 Uplift of women, (नारी वर्ग का उत्थान)
- 11 Education in hygiene and health, (स्वच्छता और स्वास्थ्य सम्बन्धी शिक्षा)
- 12 Propagation of Rashtrabhasha, (राष्ट्रभाषा का प्रचार)
- 13 Love of one's language, (मातृ-भाषाओं का प्रेम)
- 14 Working for economic equality, (आर्थिक साम्य के हेतु कार्य करना)
- 15-17 Organization of Kisans, labour and students, (किसान, श्रमिक और विद्यार्थियों का संगठन)
- 18 Nature Cure (प्राकृतिक चिकित्सा)

From the Political Philosophy of Mahatma Gandhi by Gopinath Dhawan, P 220 (Navajivan Publishing House, Ahmedabad, Second edition, 1951)

[हिन्दी-अनुवाद मेरा है—लेखक]

दसवे अध्याय का

परिशिष्ट (५)

सन् १९२१ में गांधीजी द्वारा तैयार किया हुआ स्वयं-सेवक का प्रतिज्ञापत्र (Volunteer's Pledge)

“ईश्वर को साक्षी करके दृढ-संकल्प हो मैं प्रतिज्ञा करता हूँ कि,

(१) मैं राष्ट्रीय स्वयंसेवक-दल का सदस्य होना चाहता हूँ।

(२) जब तक दल का सदस्य रहूँगा, तब तक मैं वचन और कर्म से अहिंसक

(Non-violent) रहूँगा और मन ने अहिंसक होने के लिये लगनपूर्वक प्रयत्न करूँगा, यद्यो कि मैंने विश्वास है कि जिन परिस्थितियों में हिन्दुस्थान है, केवल अहिंसा ही खिलाफत और पंजाब को महायत्ता पहुँचा सकती है और स्वराज्य-प्राप्ति एवं हिन्दुस्तान की समस्त कौमो और जातियों, (races and communities) में, चाहे हिन्दू, मुसलिम, सिक्ख, पारसी, ईसाई या अन्य हों, एकत्व का गठन करने का सक्षम है।

(३) मैंने ऐसे एकात्म में विश्वास है, जो उसे बसाने के लिये नारा प्रयत्न करेगा।

(४) मैंने विश्वास है कि हिन्दुस्थान के आर्थिक, राजनैतिक और आत्मिक उद्धार के लिये 'स्वदेशी' आवश्यक है, और जब प्रसार के कपड़ों को त्याग कर हाथ के बने कपड़ों का उपयोग करेगा।

(५) हिन्दू के नाते मेरा विश्वास है कि अस्पृश्यता का दोष-निवारण न्याय्य और आवश्यक है और हर सम्भावित अवसरों पर मैं उठे हुए (Submerged) वर्गों के साथ व्यक्तिगत रूप में सम्पर्क करने की तलाश में रहूँगा और उनकी सेवा करने के लिये चेष्टाएँ करूँगा।

(६) मैं अपने उन्नाधिकारियों (Superior officers) की आज्ञाओं तथा उन सब नियमों का पालन करूँगा, जिन का स्वयं-सेवक-बोर्ड या कार्य-कारिणी नमिति अथवा कांग्रेस द्वारा स्थापित अन्य कोई दूसरी मस्या (agency) इस दृष्टि से निर्माण करे कि वे इस प्रतिज्ञा के मर्म (spirit) के प्रतिकूल न हों।

(७) मैं अपने धर्म तथा देश के हेतु बिना क्रोध लाने (without resentment) जेल जाने तथा आघात और मृत्यु तक को भोगने के लिये तत्पर हूँ।

(८) मेरे जेल जाने की हालत में मैं अपने कुटुम्ब और आश्रितों के लिये कांग्रेस से कोई सहायता नहीं माँगूँगा।

(श्री जी० धवन कृत The Political Philosophy of Mahatma Gandhi के पृ० २३७ पर अंग्रेजी में दिये प्रतिज्ञा-पत्र का यह हिन्दी अनुवाद मैंने किया है—लेखक।)

दसवें अध्याय का

परिशिष्ट (६)

कांग्रेस के विधान का नया संसिद्धा जो गांधीजी का आखिरी

वसीयतनामा कहा जाना है।

“देश का बटवारा होते हुए भी, हिन्दी (Indian) राष्ट्रीय कांग्रेस द्वारा

तैयार किये गये माधनों के जरिये हिन्दुस्तान को आजादी मिलने के कारण मौजूदा स्वरूप वाली कांग्रेस का काम ज़रूर सम्पन्न हुआ, यानी प्रचार के वाहन और धारामग की प्रवृत्ति चलाने वाले तंत्र के नाते उस की उपयोगिता अब समाप्त हो गई है। धरों और कानों में भिन्न उन के सात लाख गावों की दृष्टि से हिन्दुस्तान की सामाजिक, नैतिक और आर्थिक आजादी हासिल करना अभी बाकी है। लोगनाती मकसद की तरफ हिन्दुस्तान की प्रगति के दरमियान फौजों सत्ता पर मुन्की सत्ता की प्रभुता देने की लड़ाई अनिवार्य है। (The struggle for the ascendancy of civil over military power is bound to take place in India's progress towards its democratic goal) कांग्रेस को हमें निवामी (Political) पार्टियों और साम्प्रदायिक गम्याओं के साथ की गन्दी हांड से बचाना चाहिये। इन और ऐसे ही दूसरे कारणों से जगिल भारत कांग्रेस कमेटी नीचे दिये हुए नियमों के मुताबिक अपनी मौजूदा गम्या को तोड़ने और लोक-सेवक-सम के रूप में प्रकट होने का निश्चय करे। ज़रूरत के मुताबिक इन नियमों में फेर-फार करने का इस तंत्र को अधिकार रहेगा।

गाव वाले या गाँव वाले जैसी मनोवृत्तिवाले पाँच वालिग मदों या बीरतों की बनी हुई हर एक पचासत एक छकाई बनेगी।

पाग-पाग की ऐसी हर दो पचासतों की, उन्ही में से चुने हुए एक नेता की रहनुमाई में, एक काम करने वाली पार्टी बनेगी।

जब ऐसी १०० पचासतें बन जाएँ, तब पहले दर्जे के पचास नेता अपने में से दूसरे दर्जे का एक नेता चुने और इस तरह पहले दर्जे के नेता दूसरे दर्जे के नेता के मातहत काम करें। दो नौ पचासतों के ऐसे जोड़ कायम करना तब तक जारी रखा जाय, जब तक कि वे पूरे हिन्दुस्तान को न ढक लें। और बाद में की गई पचासतों का हर एक समूह पहले की तरह दूसरे दर्जे का नेता चुनता जाय। दूसरे दर्जे के नेता सारे हिन्दुस्तान के लिये सम्मिलित रीति में काम करें और अपने-अपने प्रदेशों में अलग-अलग काम करें। जब ज़रूरत महसूस हो, तब दूसरे दर्जे के नेता अपने में से एक मुखिया चुने, जो चुनने वाले चाहे तब तक, सब समूहों को व्यवस्थित कर के उन की रहनुमाई करे।

(प्रान्तों या जिलों की अन्तिम रचना अभी तय न होने से सेवकों के इस समूह को प्रान्तीय या जिला समितियों में बाँटने की कोशिश नहीं की गई। और किसी भी वक्त बनाये हुए समूह या समूहों को सारे हिन्दुस्तान में काम करने का अधिकार रहेगा। सेवकों के इस समुदाय को अधिकार या सत्ता अपने उन

सघ अपना भकसद पूरा करने के लिये गाव वालों से और दूसरो से चदा लेगा।
गरीब लोगों का पैसा छक्का करने पर खान जोर दिया जायगा।

नई दिल्ली, २१-१-४८

मो० क० गांधी

(अंग्रेजी में)

हरिजन नेवक, २२-२-४८ पृ० ४९-५० में उद्धृत

(नोट—बीच-बीच में कही अंग्रेजी लिखी हुई मेरी है, जो मूल लेख में से स्पष्टीकरण के अभिप्राय में लिख दी गई है। नवीन रीति के अनुसार 'इ' 'ए' 'उ' को मैंने नहीं लिखा—पुरानी रीति के अनुसार लिखा हूँ। जिसे मूल भाषा में देखना हो, वह 'हरिजन' तारीख १५-२-४८ का अंक देखें।)

ग्यारहवें अध्याय का

परिशिष्ट (७)

माकम के कार्यक्रमिक दस सूत्र अंग्रेजी भाषा में—

"These measures will of course be different in different countries

Nevertheless in the most advanced countries, the following will be pretty generally applicable

1 Abolition of property in land and application of all rents of land to public purposes

2 A heavy progressive or graduated income tax

3 Abolition of all rights of inheritance

4 Confiscation of the property of all emigrants and rebels

5 Centralization of credit in the hands of the state by means of a national bank with state capital and an exclusive monopoly

6 Centralization of the means of communication and transport in the hands of the state

7 Extension of factories and instruments of production owned by the state, the bringing into cultivation of waste-lands, and the improvement of the soil generally in accordance with a common plan

8 Equal liability of all to work Establishment of industrial armies, especially for agriculture

9 Combination of agriculture with manufacturing industries, gradual abolition of the distinction between town and country, by a more equitable distribution of the population over the country

10 Free education for all children in public schools Abolition of children's factory labour in its present form Combination of education with industrial production etc "

From K Marx and Engels' Manifesto of the Communist party chapter II, Page 71 (Published in 1948 by Foreign Languages Publishing House Moscow)

बारहवें अध्याय का

परिशिष्ट (८)

नकाबपोश परतंत्रता अर्थात् तानाशाही की विशेषताएँ

"—प्रजातंत्रों को पत्थर के स्तूपों पर तानाशाही की विशेषताओं की एक सूची खुदवा लेनी चाहिये और इसके अन्त में यह जोड़ देना चाहिये—'तू इन बातों के जाल में नहीं फसेगा'।

१—अचूक नेता के मरकरी रूप में गुण-गान ("हिटलर जिन्दावाद", "स्टालिन महान्", "इयूस, इयूस, इयूस", "फ्रान्को, फ्रान्को, फ्रान्को", "टिटो, टिटो, टिटो")।

२—राजनैतिक विरोध को सहन करने की असमर्थता।

३—दण्ड देने और आतंकित करने के लिये शक्ति का बार-बार प्रयोग।

४—स्वतंत्र विचार या कार्य करने की प्रवृत्ति को निरुत्साहित करना। सादृश्यता पर बल देना।

५—आपस में विश्वास-घातकता।

६—राज्य के प्रति निकृष्ट भक्ति पर बल।

७—विचारों के प्रति पूर्ण विश्वास (अपना ढग कभी भी गलत नहीं हो सकता और दूसरों का भी ठीक नहीं हो सकता।)

८—जीवनो, सुख और चरित्रों की राज्य के लिये कितनी बलि चढ़ाई जाती है,

इस बात के प्रति उपेक्षा। अर्थात् एक लक्ष्य तक पहुँचने के लिये अच्छे और बुरे के विचार का नितान्त अभाव।

९—पागलपन।

१०—इतिहास की उत्प्रेरणा।

११—देश और विदेश में अपनी पद्धति के गुणों का निरन्तर प्रचार।

१२—बाहर वालों और शासन के ठग में विश्वास न रखने वालों पर बिना किसी प्रकार का सोच किये हमले।

१३—विदेशी आलोचनाओं पर वैचैनी।

१४—साधारण लोगों की कठोर मरकरी आलोचनाएँ। लेकिन सरकार, तानाशाह या उसके प्रिय महल के रक्षक लोगो को, यदि वे शुद्धि के शिकार न हो गये हों, तो किसी प्रकार की आलोचना न करना।

१५—गुप्तता।

१६—नेताओं की जनता तक पहुँच न होना।

१७—बड़े-बड़े धनी परिवारों को आगे बढ़ाना और उन्हें उत्साह प्रदान करना।

१८—बड़ी सभ्यता में सशस्त्र सेनाएँ रखना।

१९—विजय और विस्तार की इच्छा रखना।

२०—दुर्बल प्रतीत होने का भय।

२१—घरेलू देश-भक्ति को और भी दृढ़ बनाने के लिये विदेशी आक्रमण के भय को बढ़ा-बढ़ा कर लोगों के सम्मुख उपस्थित करना।

२२—राजनीतिक पद्धति में परिवर्तन करने के समय इस का विरोध।

२३—अधिकारियों का बार-बार परिवर्तन।

२४—व्यक्तिगत स्वतंत्रता की सीमाओं में निरन्तर कमी करते जाना।

२५—ट्रेड-यूनियनों को राज्य के अधीन ले आने की प्रवृत्ति।

२६—तानाशाह और खुफिया पुलिस के अतिरिक्त शेष सब लोगों की राजनीतिक नपुंसकता। व्यक्तिगत अरक्षितता या सकट का भाव।

२७—न्याय-विभाग और कानून बनाने वाली धारा को—राज्याधिकारियों के अधीन करना।

२८—विचारों और कानूनों की अवहेलना।

२९—जनता के ध्यान को दूसरी ओर मोड़ने के लिए सरकसी, कवायदों उत्सवों, यात्राओं, आक्रमणों आदि का उपयोग।

३०—राज्य पर व्यक्ति को पूर्णतया निर्भर बना देना।

३१—राज्य की कृपा-प्राप्ति के लिये व्यक्ति में अत्यधिक उत्साह का होना । भले ही यह कृपा अपने हृदय को बलि चढ़ाकर प्राप्त हो ।

३२—अन्ततोगत्वा हृदय की चेतनता में कमी होते जाना और इस के साथ ही समस्त समाज की चेतनता में कमी होना ।

तानाशाही की ये समस्त विशेषताएँ सरकार की शक्ति में और भी वृद्धि करने वाली होती हैं और साथ ही व्यक्ति की लाचारी को और भी बढ़ा देती हैं।—गांधी के उपदेश इससे सर्वथा विपरीत हैं ।

लुई फिशर कृत 'गांधी और स्टालिन' के हिन्दी-अनुवाद (अनुवादक श्री लेख राम), पृ० ५२ से ५४ तक से उद्धृत ।